

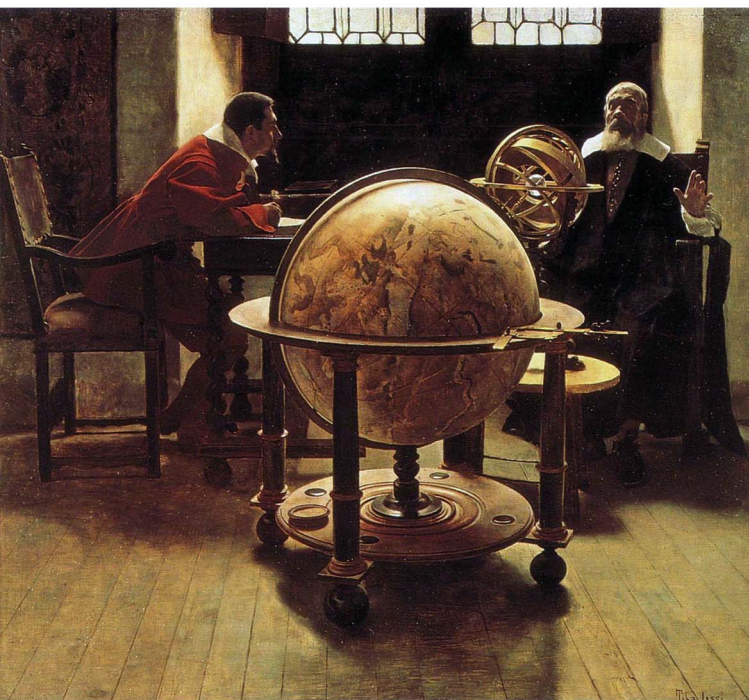
Diego Marconi

Per la verità

Relativismo e filosofia

ET

Einaudi



© 2007 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-19007-1

Diego Marconi

Per la verità

Relativismo e filosofia

Einaudi

Questo libro è una rielaborazione del testo delle «Lezioni veneziane» tenute da Diego Marconi nell'ottobre 2006. Le *Lezioni veneziane* sono un'iniziativa del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle scienze dell'Università di Venezia, promossa da Luigi Perissinotto.

In questi ultimi anni, il dibattito pubblico, non solo italiano, si è occupato tra l'altro di verità e relativismo: alcuni hanno sostenuto che solo un sano relativismo permette di evitare l'intolleranza e le guerre ideologiche e di frenare le pretese oppressive del fondamentalismo, altri hanno rivendicato i diritti della verità e messo in guardia contro la deriva nichilistica del relativismo. Non si è trattato di un'improvvisa e immotivata irruzione delle controversie filosofiche nell'arena pubblica: c'erano di mezzo almeno due fatti politici di grande portata, e almeno in parte nuovi. Anzitutto, l'esplosione di aggressività antioccidentale di alcune frange del mondo islamico, che ha avuto l'episodio più clamoroso nell'attentato delle Torri Gemelle. In secondo luogo, la forte influenza dei gruppi e degli ambienti religiosi più conservatori e reazionari, sia cattolici sia (soprattutto) evangelici, sul processo politico americano, che ha portato per due volte all'elezione di un presidente, George W. Bush, il cui discorso pubblico è esplicitamente ispirato alle idee e allo stile culturale di quei gruppi. Bush, a sua volta, non è stato un presidente qualsiasi: si è fatto promotore di una vasta campagna internazionale di lotta al terrorismo islamico che ha avuto il titolo di Crociata e anche qualcuno dei suoi caratteri, e in cui è stata fatta rientrare anche la sanguinosa guerra all'Iraq, e l'ancor più sanguinosa occupazione successiva alla vit-

toria bellica. In Italia, *si parva licet*, abbiamo avuto una certa intensificazione della presenza politica e dell'azione lobbistica (come definirla altrimenti?) della gerarchia della Chiesa cattolica, che ha abilmente sfruttato la divisione della rappresentanza politica dei cattolici tra le due coalizioni avversarie per cercar di impedire alcune – peraltro modeste – innovazioni legislative in materia di fine della vita e di convivenza stabile tra persone, e di sostenerne altre, di segno opposto, in materia di fecondazione umana. Con un certo successo, almeno fino ad ora.

Questi fatti, tragici e meno tragici, hanno innescato una discussione non precisamente serena, in cui i partigiani della verità venivano fatti passare per fondamentalisti se non per terroristi, e i sostenitori del relativismo venivano a loro volta accusati di «disarmare l'Occidente» e quindi di essere, loro sí, complici del terrorismo. Come tutti quelli che leggono i giornali, ho seguito questi dibattiti; essendo un filosofo di professione, sono stato colpito in particolare da un aspetto. Da parecchi anni mi occupo del problema filosofico della verità, e ho spesso incontrato la questione del relativismo (anzi, varie questioni che riguardano diverse forme di relativismo). La letteratura scientifica su questi problemi è molto vasta; come è usuale in filosofia, non è stato raggiunto un consenso unanime – non c'è, ad esempio, una teoria filosofica della verità che sia unanimemente condivisa – ma (di nuovo, come è usuale in filosofia) sono stati raggiunti non pochi risultati parziali. Ad esempio, che è utile distinguere tra verità, credenza, conoscenza e certezza; che il nostro uso comune della parola 'vero' è governato da certi requisiti, e chi non li rispetta parla d'altro; che lo scetticismo è probabilmente inconfutabile, ma d'altra parte è sostenibile solo a costi teorici molto alti; che è difficile par-

lare di «relativismo» senza ulteriori precisazioni; che molte forme di relativismo sono incompatibili con l'idea che la tolleranza sia un valore assoluto; e così via. Di tutto ciò, nei dibattiti giornalistici (italiani) che seguivo trovavo ben poche tracce, nonostante che ad essi partecipassero intellettuali di nome e di vaglia.

Mi sono allora riproposto di far interagire questo dibattito con l'*expertise* accumulata nella letteratura filosofica recente; se vogliamo, di leggere i giornali alla luce di qualche decennio di discussioni filosofiche su verità e relativismo. Dunque questo libro ha ben poco di originale. Non vi si troverà una nuova teoria della verità, e nemmeno una definitiva «confutazione del relativismo». Di questo popolare termine ci sono molte accezioni: esistono e sono state sostenute molte forme di relativismo (sono state contate quindici varianti distinte e non equivalenti del solo relativismo concettuale). Tra queste, ce ne sono alcune che mi sembrano difendibili, anche se personalmente non simpatizzo per nessuna di esse. Quel che ho cercato di fare è stato mettere un po' di ordine, richiamando distinzioni e argomentazioni ben note, ma forse non proprio a tutti; e comunque, a quanto pare, spesso dimenticate.

Non sono entusiasta dell'abitudine che hanno i filosofi, specialmente italiani e francesi, di intervenire pubblicamente sulle questioni più diverse. Più volte in passato ho sostenuto che i filosofi non hanno, in quanto tali, alcun titolo particolare per esprimere opinioni sulla guerra in Afghanistan, sull'allargamento dell'Unione Europea o sulle elezioni americane, e che non c'è motivo di pensare che queste loro opinioni siano più interessanti di quelle di un qualsiasi cittadino che legge i giornali e guarda la televisione. Sono sempre stato un sostenitore del principio di competenza: se si vuole un dibattito pubblico informato, su questioni come quel-

le che ho citato è piú utile interpellare politologi ed economisti piuttosto che filosofi, per quanto intelligenti, appassionati e abili nella polemica. Confermo pienamente questa opinione. Tuttavia, questo non vuol dire che le questioni pubbliche siano, in quanto tali, tabú per i filosofi. Se ci sono questioni su cui i filosofi hanno effettiva competenza – e ogni tanto ci sono – allora in questi casi fanno benissimo ad intervenire, specialmente se pensano che il loro contributo possa fare una sia pur piccola differenza per la percezione pubblica di problemi di qualche rilievo. I problemi della verità e del relativismo rientrano, a mio modo di vedere, in questa categoria, ed è questo che legittima il mio tentativo.

Tuttavia, pur riconoscendo la pertinenza di certi problemi filosofici (e delle loro soluzioni, o tentativi di soluzione) per il dibattito pubblico, si devono evitare i cortocircuiti e le scorciatoie. Un filosofo molto impegnato nella discussione pubblica del suo paese, Richard Rorty, ha recentemente sostenuto che si deve evitare *the philosophy of current events*: quella che porta ad affermare che il cristianesimo è impossibile dopo i papati dei Borgia, o che l'esistenza dei gulag rende impossibile essere socialisti, o che questa o quella visione filosofica non può piú essere difesa dopo l'11 settembre. «Il rapporto tra la filosofia e gli eventi – dice Rorty – è molto piú blando» (2005, pp. 65-66). Vale anche il converso, credo: le tesi filosofiche hanno di rado implicazioni politiche *dirette*. Perciò ho cercato di evitare di aver l'aria di voler stabilire chi, tra il relativista e l'antirelativista, è il vero amico della democrazia liberale, il vero critico del potere, il vero avversario dell'autoritarismo e del totalitarismo, e al tempo stesso il piú sicuro baluardo contro il terrorismo e le altre forme di violenza intollerante. Semplicemente non credo che nessuna di queste posizioni politiche sia una diretta

conseguenza di questa o quella forma di relativismo, o di negazione del relativismo.

Questo può esser preso come una confessione di ir-rilevanza: ancora una volta si conferma che la filosofia non conta niente, non fa nessuna differenza per le cose davvero importanti. Non è esattamente la mia opinione; ma preferisco che si pensi così piuttosto che vedere le posizioni filosofiche ridotte a risibili semplificazioni, e le argomentazioni filosofiche degradate a squallidi sofismi, che si scontrano nell'arena politica come slogan gridati dai tifosi allo stadio. Forse però c'è una terza via, e questo libro è – accanto a vari altri, ovviamente – un tentativo di percorrerla.

Questo libro non sarebbe stato scritto se Luigi Perissinotto, a nome del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle scienze dell'Università di Venezia, non mi avesse invitato a tenere le *Lezioni veneziane* nell'ottobre del 2006. Il libro è un'elaborazione e un'estensione di quelle lezioni. Ringrazio tutti i partecipanti, e in primo luogo lo stesso Perissinotto, per le discussioni che abbiamo avuto in quell'occasione. Elisabetta Galeotti ha fatto quello che ha potuto per rimediare alle mie lacune in materia di filosofia politica. Francesco Caprioli mi ha dato utili indicazioni sul dibattito sulla verità in ambito di filosofia del diritto, con le sue ripercussioni in sede di Corte Costituzionale italiana. Con Claudio Ciancio ho avuto un utile scambio epistolare su usi del concetto di verità per me meno familiari. Marilena Andronico ha letto per intero il manoscritto e mi ha dato consigli preziosi, e un incoraggiamento di cui le sono molto grato. Andrea Bosco è stato un *editor* competente, collaborativo e stimolante.

Per la verità

*A Laura,
che non sarà d'accordo*

La verità su Ustica.

Considerate il DC9 dell'Itavia, disgraziatamente caduto nel mare di Ustica il 27 giugno 1980. Forse non sapremo mai come andarono le cose: se l'aereo fu colpito da un missile, se c'era una bomba a bordo, o se ebbe un guasto meccanico. E le cose potrebbero essere andate ancora in altri modi. Ma – vien da dire – anche se non sapremo mai come andarono le cose, non può non esserci un modo in cui sono andate: o è vero che l'aereo è stato colpito da un missile, o è vero che è stato distrutto dall'esplosione di una bomba, o è vera una delle altre alternative. Oppure, considerate i pianeti nell'Universo. *Certamente* non sapremo mai quanti sono: alcuni di essi possono essere troppo lontani e troppo piccoli perché un qualsiasi segnale della loro esistenza ci raggiunga, e lo faccia prima dell'estinzione della specie umana. Eppure – vien da dire – l'asserzione «I pianeti nell'Universo sono n » è vera per un qualche numero n , anche se non sapremo mai qual è. Perché i pianeti, quale che ne sia il numero, sono comunque esattamente quelli, e dunque ci dev'essere un numero che li numera¹.

Se condividete questi giudizi – che, essendo scarsamente argomentati, chiamiamo 'intuizioni' – siete dei *realisti*: siete cioè persone che pensano che c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente dal fatto che qualcuno sappia o possa sapere che stanno così, e che, di conseguenza, gli enunciati che dicono che le co-

se stanno in quel modo sono veri, che lo sappiamo o no; mentre quelli che dicono che le cose stanno diversamente sono falsi (che lo sappiamo o no). La posizione realista è efficacemente caratterizzata, per esempio, in questo passo di Barry Stroud:

Il mondo intorno a noi, su cui diciamo di avere conoscenze, esiste ed è come è del tutto indipendentemente dal fatto che sappiamo o crediamo che sia così [...] Di fatto [...] una buona parte del mondo che diciamo di conoscere c'era molto prima che ci fossimo noi, e una parte di esso ci sarà ancora quando noi non ci saremo più. In molti casi, ciò che crediamo o pensiamo di sapere sul mondo non richiede, per essere vero, che nessuno sappia o creda alcunché. Se, per esempio, io credo che nel continente africano ci sia una montagna alta più di cinquemila metri, ciò che credo sarà vero o falso a seconda dell'altezza delle montagne africane, e di nient'altro. Che qualcuno sappia o creda o abbia una qualche particolare ragione di sospettare alcunché riguardo a quelle montagne non fa parte di ciò che credo quando credo che ci sia una montagna alta più di cinquemila metri. Se non so che cosa credere, e domando (o mi domando) se in Africa ci siano montagne alte più di cinquemila metri, la mia domanda ha una risposta che è completamente indipendente dal fatto che qualcuno sappia o creda o sia in condizione di asserire alcunché. È del tutto indipendente dal fatto che siano mai esistiti esseri umani o altri esseri animati. Ciò che domando o giungo a credere riguarda esclusivamente l'altezza sul livello del mare di certe montagne (Stroud 1984, p. 77).

L'intuizione realista è particolarmente robusta e radicata nel caso di asserzioni come quelle sul destino del DC9 dell'Itavia e sul numero dei pianeti nell'Universo, cioè nel caso di asserzioni che riguardano il mondo intorno a noi e il suo passato. In certi altri casi, invece, l'intuizione è più fragile. Considerate, ad esempio, la seguente domanda: Ci sono sette '7' consecutivi nella parte decimale di π , il numero 3,14159...?² Se per quanto riguarda la matematica siete inclini al platonismo, cioè se pensate che la matematica descriva oggetti reali che esistono da qualche parte, penserete che l'e-

spansione decimale di π , ancorché infinita, esiste nel mondo degli oggetti matematici, e contiene sette '7' consecutivi oppure non li contiene. Dunque la domanda ha una risposta, affermativa o negativa, anche se forse non la conosceremo mai: anche in questo caso c'è un modo in cui le cose stanno, ed è vera l'asserzione che dice che le cose stanno in quel modo, mentre sono false le asserzioni incompatibili con essa. Se invece non siete platonisti e pensate che i numeri e gli altri enti matematici non siano proprio «cose», potreste avere dei dubbi. Potreste ad esempio riflettere sul fatto che non esiste un metodo capace di dire «Sì» se i sette '7' compaiono nell'espansione di π e «No» *se non vi compaiono*: per quanto si vada avanti a sviluppare l'espansione decimale di π , non si arriverà mai a *confutare* l'asserzione «Ci sono sette '7' consecutivi...» Potreste allora pensare, come Wittgenstein, che in questo caso non si applica il principio del terzo escluso: non si può affermare che o ci sono sette '7' consecutivi, o non ci sono³. La ragione per cui una simile conclusione appare (ad alcuni) plausibile in questo caso, ma non nel caso dell'aereo di Ustica o dei pianeti dell'Universo, è che quando abbiamo a che fare col mondo fisico tendiamo a pensare che ci sia un modo in cui le cose stanno, indipendentemente dalla nostra possibilità di sapere come stanno; mentre nel caso della matematica è difficile, per chi non sia platonista, scindere la «realtà» degli oggetti matematici (come la parte decimale di π) dai procedimenti di calcolo che generano quegli oggetti. Se la risposta ad una domanda matematica non è determinata dai procedimenti di calcolo disponibili, allora quella domanda *non ha* una risposta: in questo caso – si può pensare con Wittgenstein e altri – *non c'è* un modo in cui le cose stanno indipendentemente dalla nostra possibilità di sapere come stanno.

Ma, nel caso delle asserzioni sul mondo e sul suo passato, questi dubbi non hanno luogo. Ogni asserzione che riguardi il mondo è o vera (se le cose stanno come l'asserzione dice che stanno) o falsa (se non stanno così). Più in generale: se c'è un modo in cui le cose stanno, allora è vera l'asserzione che dice che le cose stanno in quel modo, falsa quella che dice che non stanno in quel modo. Così Aristotele, agli albori della riflessione sulla verità:

Dire di ciò che è che non è, o di ciò che non è che è, è falso; mentre dire di ciò che è che è e di ciò che non è che non è, è vero (*Metaph.* Γ 7, 1011b)⁴.

E non molto diversamente, anche se molto più recentemente, il logico polacco Alfred Tarski, che, in epoca contemporanea, ha dato un contributo fondamentale al chiarimento del concetto di verità. Per Tarski la caratteristica centrale del concetto di verità, il nucleo del suo modo di funzionare, si può esprimere dicendo che è vero che P se e soltanto se P (dove P è una qualsiasi proposizione)⁵ Per esempio, se è vero che l'aereo di Ustica è stato abbattuto da un missile allora l'aereo di Ustica è stato abbattuto da un missile; e se l'aereo è stato abbattuto da un missile – se così stanno le cose – allora è vero che è stato abbattuto da un missile.

Questo principio:

(T) È vero che P se e soltanto se P

è generalmente accettato: quasi tutti ritengono che esso esprima la caratteristica nucleare del concetto di verità⁶. In altre parole, è possibile che ci sia altro da dire, sulla verità, oltre a ciò che è espresso dal principio di Tarski, (T); ma se qualcuno usa il concetto di verità in modo non conforme al principio non sta parlando di verità, ma di qualcos'altro. Dunque non si capisce, ad

esempio, che cosa può aver in mente Gian Enrico Rusconi quando dice della propria posizione «laica» che

è rigorosamente non metafisic[a] (cioè non pretende di imputare verità/falsità secondo statuti ontologici) (Rusconi 2006, p. 69).

Sembra di capire – anche se la formulazione non è chiarissima – che secondo Rusconi sia possibile dichiarare vera o falsa un’asserzione senza che ciò implichi alcunché su come stanno le cose nel mondo. Ora, che (ad esempio) l’asserzione che è vero che piove implichi l’asserzione che piove non è una «pretesa» a cui sia possibile rinunciare: così funziona il nostro concetto di verità, e se qualcuno usa diversamente la parola ‘verità’ sta parlando d’altro: per esempio – come vedremo – di giustificatezza, o di conformità a certi criteri, o di consenso. La qual cosa è ovviamente del tutto legittima, ma bisognerebbe farlo senza tirare in ballo la verità.

Vale anche il converso: se affermiamo che le cose stanno in un certo modo, con ciò stesso affermiamo che è *vero* che stanno in quel modo. Ricordo che anni fa, in un dibattito radiofonico, il magistrato Gherardo Colombo sostenne che il compito del giudice non è stabilire la verità, bensì «soltanto» accertare i fatti. Ma la verità non abita un regno sublime, più elevato dell’umile dominio dei fatti: accertare che le cose stanno in un certo modo («accertare i fatti») implica accertare che è *vero* che stanno in quel modo («stabilire la verità»), e viceversa.

Peraltro, nel suo tentativo di distinguere tra stabilire la verità e accertare i fatti il giudice Colombo era in illustre compagnia. Nel 1992, la Corte Costituzionale italiana aveva sostenuto che «fine primario ed ineludibile del processo penale non può che rimanere quello della ricerca della verità»; trovando l’affermazione co-

sí ovvia da aggiungere che era «appena il caso di ricordarlo»⁷. Ad ogni buon conto, tuttavia, lo ricordò ancora una volta circa un anno dopo⁸. Nel 1998, invece, passò ad una formulazione diversa: il fine del processo penale non è più la ricerca della verità, ma «l'accertamento giudiziale dei fatti di reato e delle relative responsabilità»⁹. Dato che la Corte non parla a caso, è probabile che il cambiamento di formulazione fosse intenzionale; se è così, è naturale pensare che si volesse in qualche modo ridimensionare l'ambizione del processo penale, che non è più quella – spropositata – di cercare la verità, ma quella ben più modesta di accertare giudizialmente i fatti. Ma tra le due cose, come abbiamo visto, non c'è alcuna differenza (se non quella, certamente non voluta, che un conto è *cercare* e un altro conto è *accertare*, cioè trovare; per cui la seconda formulazione risulterebbe in realtà più «ambiziosa» della prima). Se posso, da non giurista, azzardare un'interpretazione, credo che l'intenzione della Corte fosse di distinguere tra come stanno le cose e come *il processo penale* – con le sue limitate risorse – è in grado di determinare che le cose stanno; cioè tra asserzioni *vere* e asserzioni *giustificate*, dati i metodi e i criteri a disposizione del processo. Con l'ultima sentenza citata, la Corte intendeva sottolineare che, come del resto è ovvio, il processo lavora con i mezzi che ha a disposizione, ed è possibile che le sue conclusioni, pur essendo giustificate, non siano vere. *Questa* distinzione è del tutto sensata, e ci impegnerà nelle prossime pagine.

Vero e giustificato.

Mettiamo che l'intuizione realista sia attendibile. Se è così, allora altro è dire che una certa asserzione è ve-

ra, e altro è dire che è *giustificata*, cioè che ci sono delle buone ragioni per *pensare* che sia vera. Supponiamo che l'aereo di Ustica sia stato abbattuto da un missile. Se è così, l'asserzione «L'aereo di Ustica fu abbattuto da un missile» è vera, anche se, oggi come oggi, non è giustificata o non lo è in modo del tutto soddisfacente; e forse non lo sarà mai. Supponiamo che i pianeti nell'Universo siano 1249: l'asserzione «I pianeti nell'Universo sono 1249» è vera, ma non sarà mai giustificata. Per prendere un esempio più terra terra, immaginate uno di quei giochi a premi in cui si deve indovinare quanti fagioli ci sono in un certo vaso di vetro. Certamente nel vaso ci sono più di venti e meno di centomila fagioli. Una (e una sola) delle asserzioni «Nel vaso ci sono 21 fagioli», «Nel vaso ci sono 22 fagioli», ..., «Nel vaso ci sono 99 999 fagioli» è vera, e può capitare che uno dei concorrenti azzechi quella giusta. Mettiamo che sia «Nel vaso ci sono 1024 fagioli». L'asserzione è vera, e lo si vedrà contando i fagioli; ma certamente nel momento in cui viene fatta non è giustificata. «Tirare a indovinare» vuol dire precisamente: fare un'asserzione fattuale senza alcuna giustificazione. Se non ci fossero asserzioni vere, ma non giustificate, sarebbe impossibile azzeccarci tirando a indovinare, e quindi non avrebbe senso tirare a indovinare, e non avremmo nemmeno il concetto di «indovinare». Abbiamo il concetto di «indovinare» proprio perché è possibile dire la verità per caso.

Dunque ci sono innumerevoli asserzioni vere ma non giustificate; e sono ancora più numerose le *proposizioni* vere ma, a tutt'oggi, non asserite da nessuno (e quindi, a maggior ragione, non giustificate, perché nessuno si è dato la pena di giustificarle); e alcune di queste non saranno *mai* asserite da nessuno. Nessuno si darà mai la pena di contare quante volte la lettera 'r' com-

pare nel numero del quotidiano «La Stampa» uscito il 9 agosto 1936. Se queste presenze sono in numero di n , la proposizione che le presenze della 'r' ecc. sono n è vera, ma non sarà mai asserita né tanto meno giustificata da nessuno.

Ci si può domandare se ci sono anche asserzioni giustificate, ma non vere. Di sicuro ci sono asserzioni che sono state *ritenute* giustificate, mentre oggi abbiamo ragione di pensare che non siano vere. Sono state a suo tempo fornite ottime ragioni per l'esistenza dell'etere, ma oggi pensiamo che l'etere non esista. E allo stesso modo, molte altre teorie scientifiche del passato, dalla teoria tolemaica del moto dei pianeti alla teoria della combustione basata sul concetto di flogisto, dalla teoria aristotelica del moto dei proiettili alla teoria cartesiana dei vortici, sono state a suo tempo sostenute da argomentazioni elaborate e convincenti, ma oggi sono ritenute false. È naturale concludere, per induzione, che anche un certo numero delle teorie che *oggi* riteniamo giustificate verranno un domani ritenute false. Del resto, capita ogni giorno che asserzioni ben argomentate e convincenti si rivelino false. Avevo detto che Ugo sarebbe venuto alla riunione: mi aveva assicurato che sarebbe venuto, era importante per lui essere presente perché si discuteva di una faccenda a cui teneva molto, era in ottima salute, il tempo era bello e Ugo – che è persona scrupolosa, sincera e di parola – abita a due passi dal luogo della riunione; eppure, siamo qua, la riunione è finita e Ugo non c'è. Quel che avevo detto si è rivelato falso. E tuttavia suonerebbe strano, anche adesso, dire che la mia asserzione non era giustificata¹⁰. Ma d'altra parte – si potrebbe obiettare – se non era vera come poteva essere giustificata? Forse *sembrava* giustificata, ma non lo era: la giustificazione non era una *vera* giustificazione.

Tre sensi di 'giustificato'

Il nostro uso delle parole 'giustificato' e 'giustificazione' non è del tutto uniforme. Certe volte diciamo che una credenza o un'asserzione è giustificata₁ per intendere che è *argomentata*, cioè che non è presentata come un dogma ma è sostenuta da un ragionamento basato su premesse. In questo senso molte credenze che riteniamo false sono giustificate₁. Era giustificata₁ la convinzione dei Romani dell'età classica che l'istituto della schiavitù fosse moralmente accettabile: essi pensavano che gli schiavi fossero, per loro natura, come adolescenti destinati a non crescere mai¹¹. Era giustificata₁ la convinzione dei nazisti che gli ebrei fossero nemici irriducibili della Germania, *perché* erano responsabili della sconfitta tedesca nella prima guerra mondiale e avevano ordito una cospirazione internazionale contro l'economia tedesca. Ed è giustificata₁ la convinzione di Giorgio che il mese prossimo sarà per lui molto difficile sul piano finanziario: *infatti* Giove si troverà in quadrato al suo segno natale. Una giustificazione₁ è un'argomentazione, buona o cattiva che sia: vere, false o deliranti che siano le sue premesse, valida o non valida che sia la sua forma.

Forse più spesso, diciamo che una credenza o un'asserzione è giustificata₂ per intendere che è derivata *in modo convincente* da premesse *plausibili*. In questo senso diremmo che le convinzioni dei Greci, dei nazisti e di Giorgio *non* sono giustificate₂, perché le argomentazioni da cui dipendono sono cattive argomentazioni. Ma, sempre in questo senso, potremmo riconoscere che teorie o asserzioni false sono tuttavia giustificate₂: la teoria tolemaica del moto dei pianeti aveva dalla sua una miriade di osservazioni astronomiche e calcoli raffina-

ti e corretti; la mia previsione relativa a Ugo – che sarebbe venuto alla riunione – era ampiamente giustificata₂ dalla mia conoscenza della situazione e della personalità di Ugo, anche se poi è stata smentita dai fatti¹².

Questi esempi dimostrano che una credenza o un'asserzione possono essere giustificate₂ e tuttavia false. C'è un terzo uso di 'giustificato' e 'giustificazione' in cui questa possibilità è esclusa a priori. Diciamo a volte (come ci è venuto da dire un momento fa): «Se non è vero, non era *davvero* giustificato»; oppure parliamo – magari un po' ingenuamente – di «credenze giustificate da come stanno le cose nel mondo», la quale giustificazione sarebbe prerogativa esclusiva delle credenze vere (Baghramian 2004, p. 170). In questo senso di 'giustificato', se una credenza o un'asserzione sono giustificate₃, sono vere. Chi usa 'giustificato' a questo modo non identifica necessariamente verità e giustificazione: non è escluso che ci siano proposizioni vere che non sono giustificate perché non ne è stata prodotta una giustificazione (e magari non sarà mai prodotta, o addirittura è impossibile produrla). Ma le *autentiche* giustificazioni – le giustificazioni₃ – comportano la verità delle proposizioni giustificate; altrimenti non sarebbero tali. Questo uso di 'giustificazione' assomiglia all'uso che si fa di 'dimostrazione' quando si dice che una dimostrazione sbagliata non è affatto una dimostrazione, o all'uso che si fa di 'inferenza' quando si dice che un'inferenza non valida non è affatto un'inferenza. Qualcosa può *sembrare* un'inferenza – avere delle premesse e una conclusione, che ha l'aria di seguire dalle premesse – ma, se non è valida, non è un'inferenza. Allo stesso modo, una «giustificazione» di una proposizione falsa non è una giustificazione₃. Per esempio, la teoria tolemaica del moto dei pianeti e la mia previsione sulla partecipazione di Ugo alla riunione non era-

no giustificate₃, ma soltanto *sembravano* giustificate₃, nonostante gli ottimi argomenti a favore di entrambe. In questo senso, non ci sono giustificazioni₃ buone, cattive, migliori o peggiori di altre, ma solo giustificazioni₃ effettive e giustificazioni₃ apparenti (che non sono affatto giustificazioni₃).

Il concetto di giustificazione₃ presuppone esplicitamente il concetto di verità. Anzitutto, non è caratterizzabile senza usare il concetto di verità: la verità della proposizione giustificata è condizione necessaria per essere una giustificazione₃. In secondo luogo, è certamente possibile descrivere le caratteristiche di procedimenti e argomentazioni che costituiscono giustificazioni₃, ma è impossibile farlo senza usare il concetto di verità. Per esempio, le argomentazioni valide e corrette sono giustificazioni₃ delle loro conclusioni. Ma che cos'è un'argomentazione valida? È un'argomentazione la cui forma è tale che se le premesse sono vere anche la conclusione lo è. E che cos'è un'argomentazione corretta? È un'argomentazione valida le cui premesse sono vere. Dunque il concetto di giustificazione₃ non è descrittivamente vuoto: è possibile specificare le caratteristiche almeno di una sottoclasse delle giustificazioni₃. Ma non si può farlo senza usare il concetto di verità. In conclusione, dei tre concetti di giustificazione che abbiamo distinto, i primi due comportano che una proposizione possa essere giustificata senza essere vera; il terzo lo esclude, ma solo perché incorpora la verità della proposizione giustificata nel concetto stesso di giustificazione¹³. Quindi – anticipando un argomento di cui si parlerà tra poco – chi sostiene che la verità si può ridurre a giustificatezza non può avere in mente quest'ultimo senso di 'giustificato', perché la giustificatezza così intesa presuppone la verità, e quindi la riduzione sarebbe circolare.

Confusioni su verità e giustificazione.

Nelle discussioni sul relativismo, capita spesso che si faccia confusione tra verità e giustificazione. Per esempio, si dichiara 'relativistica' la posizione di chi riconosce che comportamenti o credenze diverse dalle proprie non sono necessariamente immotivate, ma hanno una «logica», cioè sono giustificate₁. Ma se questo è relativismo, è certo una forma molto debole di relativismo: riconoscere che una credenza è giustificata₁ non comporta né ritenere che sia vera, né pensare che la sua giustificazione sia una buona giustificazione (cioè una giustificazione₂), né apprezzare i principî su cui la giustificazione₁ è basata. Si può pensare il peggio delle tesi naziste sugli ebrei e della «logica» da cui erano fondate, e tuttavia riconoscere che quelle tesi erano giustificate₁. Invece, scrive per esempio Marco Aime:

Gulliver è un relativista [...] prende atto che c'è una logica anche in quei comportamenti che gli appaiono bizzarri, strani, se non sgradevoli (Aime 2006, p. 13).

Di per sé, vedere una «logica» in un comportamento alieno non è nemmeno l'inizio di un apprezzamento di quel comportamento, e non comporta alcuna relativizzazione dei propri comportamenti o dei propri criteri di giudizio. Se giudico che un altro sia coerente nel suo delirio o nella sua perversione morale non gli sto facendo alcuna concessione (semmai il contrario).

Di un'analoga confusione è responsabile Umberto Galimberti («la Repubblica», 2 giugno 2006), quando arruola papa Benedetto XVI tra i relativisti, per aver dichiarato che

Convieni guardarsi dalla pretesa di impancarsi con arroganza a giudici delle generazioni precedenti [...] Occorre umiltà per non negare i peccati del passato, e tuttavia non indulgere a fa-

cili accuse in assenza di prove reali o *ignorando le differenti pre-comprensioni di allora* (corsivo mio).

Le «pre-comprensioni» di cui parla il papa prendendo a prestito il gergo ermeneutico sono in sostanza le credenze, fattuali o valutative, da cui muovevano gli inquisitori, o i Crociati, o il cardinale Bellarmino per arrivare a quelle posizioni che oggi vengono giudicate «peccati». Secondo Galimberti,

una volta adottato il criterio della pre-comprensione, nulla è condannabile in nome di una verità assoluta, ma tutto va giudicato a partire dalla concezione della verità figlia del tempo («la Repubblica» cit.).

In altre parole, ammettere che gli inquisitori e i Crociati muovevano da premesse diverse dalle nostre sarebbe ammettere che la verità è «figlia del tempo», cioè aderire alla versione storicistica del relativismo sulla verità. Non è così: il riconoscimento delle diverse «pre-comprensioni» comporta soltanto l'ammissione che le posizioni degli inquisitori o dei Crociati erano giustificate₁, e forse anche giustificate₂ (se si ritiene che quelle pre-comprensioni fossero plausibili, e i ragionamenti basati su di esse ben condotti); di sicuro non comporta ammettere che quelle posizioni fossero valide o vere. Che le giustificazioni siano figlie del tempo non implica che lo sia la verità.

Ma se riconoscere le differenti pre-comprensioni non comporta alcuna adesione o apprezzamento di ciò che da quelle pre-comprensioni consegue, perché il papa dice che non bisogna «impancarsi con arroganza a giudici delle generazioni precedenti»? Forse perché, quando certe premesse sono (in un'epoca o in una comunità) universalmente condivise, è difficile rimproverare a qualcuno in particolare di aver tratto le conseguenze di quelle premesse. La condivisione universale delle pre-

messe costituisce una *scusante*, o un'attenuante, rispetto all'adesione ad una conclusione che pure giudichiamo inaccettabile. Così, non è affatto necessario pensare che Aristotele avesse, in nessun senso, *ragione* ad apprezzare e legittimare l'istituto della schiavitù: possiamo benissimo pensare che Aristotele sbagliasse *esattamente* come sbaglierebbe un moderno sostenitore della schiavitù. Tuttavia, il fatto che Aristotele traesse le conseguenze da premesse (sulla natura degli schiavi) che erano universalmente condivise nella sua comunità di appartenenza non è irrilevante: costituisce una scusante della sua posizione sulla schiavitù e contribuisce a modificare il giudizio morale sulla persona di Aristotele (Si noti che nessuna analoga attenuante è disponibile nel caso delle idee dei nazisti sugli ebrei, perché le premesse da cui muovevano non solo non erano universalmente condivise nell'Europa della prima metà del XX secolo, ma erano vivacemente contestate da molti e dai migliori). Allo stesso modo, probabilmente il papa pensa che il nostro giudizio sul cardinale Bellarmino non possa prescindere dalla sua adesione al senso comune dell'epoca; il che non toglie che la condanna di Galileo debba essere considerata un errore, e che la posizione di Bellarmino non sia in nessun senso «vera»¹⁴.

Rorty e l'uso cautelativo di 'vero'

Molti esempi sembrano dimostrare che, almeno se prendiamo per buona l'intuizione realista e fin dove la prendiamo per buona, la verità è altra cosa dalla giustificatazza. Ci sono molte proposizioni vere che non sono e non saranno mai giustificate (alcune di esse non *possono* esserlo). E d'altra parte, è possibile che molte proposizioni giustificate₂ non siano vere (le proposizio-

ni giustificate₃ sono sicuramente vere, ma solo perché la verità della conclusione di una giustificazione₃ è stata incorporata nel concetto di giustificazione₃). Oltre a queste considerazioni intuitive, i filosofi hanno prodotto un certo numero di argomentazioni per *dimostrare* che verità e giustificatezza sono due concetti diversi. Il lettore interessato troverà due esempi in *Appendice*. A entrambi questi argomenti si possono opporre varie obiezioni, ma la loro forza è indubbia.

Non è sorprendente che verità e giustificatezza risultino concetti diversi. Forse abbiamo il concetto di verità proprio perché vogliamo poter dire che un'asserzione o una credenza, pur essendo pienamente giustificata rispetto ai criteri del senso comune, o della comunità scientifica, o a qualsiasi altro insieme di criteri, potrebbe tuttavia essere inadeguata rispetto a come stanno le cose in realtà. Come ha scritto Michael Dummett, che pure è un critico del realismo,

Una ragione per cui [la concezione realistica] appare così plausibile è che la nozione di verità nasce in primo luogo, a partire da modi meno specifici di esprimere apprezzamento per un'enunciazione assertoria, dalla necessità di distinguerla dalla nozione epistemica di giustificabilità (Dummett 1973, p. 451).

Richard Rorty ha chiamato 'uso cautelativo' (*cautionary use*) della parola 'vero' quello che si fa quando si avanza il sospetto che una proposizione, pur soddisfacendo «tutte le norme e gli standard attuali», possa tuttavia non essere *vera*¹⁵. Rorty non vuole vietare questo uso né dichiararlo illegittimo, ma lo interpreta come un «gesto verso le generazioni future»: quel che si vuol dire è che un uditorio futuro, migliore di noi, potrà trovare ragioni per negare quel che noi abbiamo invece ragione di asserire. A questo modo, Rorty legittima l'uso cautelativo senza impegnarsi in senso realista.

Ma la sua formulazione maschera un problema de-

cisivo. È possibile, anzi probabile che le generazioni future dissentano da noi su questo o su quello; ma non necessariamente, facendolo, saranno nel giusto. Dunque, quando diciamo che una certa proposizione P, che riteniamo giustificata, potrebbe tuttavia non essere vera non vogliamo semplicemente dire che P potrebbe essere contestata dalle generazioni future – le generazioni future potrebbero sbagliarsi. Se la formulazione di Rorty è a prima vista plausibile è perché caratterizza le generazioni future come *migliori* di noi; migliori, s'intende, non perché più belle o più buone della presente generazione ma perché meglio collocate epistemicamente, più capaci di valutare argomentazioni, meglio provviste di dati osservativi e sperimentali, ecc.

È possibile caratterizzare tutte queste virtù epistemiche senza far ricorso al concetto di verità? Per esempio, in che cosa consiste una maggior capacità di valutare argomentazioni se non nella capacità di riconoscere, meglio di quanto lo si faccia adesso, quali argomentazioni sono corrette, cioè muovono validamente da premesse *vere*? Ma, allora, le generazioni future saranno migliori di noi precisamente per il fatto di aver un miglior rapporto con la verità, cioè perché avranno più credenze vere. Dunque il gesto verso le generazioni future di cui parla Rorty è un'interpretazione dell'uso cautelativo solo se è un gesto verso la verità: quel che si vuol dire è che una proposizione che a noi appare vera potrà un domani essere ritenuta falsa *da qualcuno che conosca la verità meglio di noi*, che sappia meglio di noi come stanno le cose. Che, mi pare, non aggiunge niente di essenziale alla semplice contrapposizione di giustificatezza e verità che si trova nella formulazione originaria dell'«uso cautelativo».

Il concetto di giustificatezza presuppone sempre il concetto di verità?

Si è visto che, in uno degli usi di 'giustificato' – giustificato₃ – giustificato implica vero: un'asserzione o una credenza sono giustificate₃ solo se sono vere. In questo senso, il concetto di giustificazione₃ presuppone il concetto di verità: il concetto di verità è parte integrante della sua definizione. Alcuni filosofi hanno sostenuto che *qualsiasi* concetto di giustificazione e giustificatezza presuppone il concetto di verità, perché, quando diciamo che un'asserzione è giustificata, non vogliamo dire soltanto che ci piace, o che ci auguriamo che incontri vasto consenso, ma vogliamo dire che abbiamo ragione di ritenerla *vera*. Così si esprime, ad esempio, Bernard Williams:

Una credenza giustificata è una credenza a cui si arriva grazie ad un metodo, o che è sostenuta da considerazioni, che la favoriscono non semplicemente nel senso di renderla più attraente o che, ma nel senso specifico di dar ragione di ritenere che sia *vera* (Williams 2002, p. 129; corsivo mio)¹⁶.

Si noti la differenza tra la giustificazione₃ e la giustificazione comè è caratterizzata da Williams. Nel caso della giustificazione₃,

P è giustificata₃ $\rightarrow P$ è vera.

Nel caso della giustificazione secondo Williams,

P è giustificata \rightarrow c'è ragione di ritenere che P sia vera.

È chiaro che un'asserzione può essere giustificata nel senso di Williams senza essere vera: ci può essere ragione di pensare che P sia vera anche se non lo è (c'erano ottime ragioni, ad esempio, per ritenere che la teoria di Tolomeo fosse vera). Quindi il concetto di giu-

stificazione, come è spiegato da Williams, non coincide con quello di giustificazione³. Tuttavia, se Williams ha ragione il concetto di giustificazione (in generale) non può essere compreso indipendentemente dal concetto di verità, perché il concetto di «aver ragione di ritenere che P sia vera» dipende, come è ovvio, dal concetto di verità. Se così fosse, qualsiasi tentativo di ricondurre la verità alla giustificatezza sarebbe votato alla circolarità.

Michael Dummett ha obiettato a Williams che il concetto di giustificazione può essere compreso del tutto indipendentemente dal concetto di verità, nei termini di certe pratiche che di fatto adottiamo e dei criteri invalsi in queste pratiche:

Abbiamo una pratica consolidata di giustificazione delle nostre credenze e asserzioni: usiamo certe forme d'argomentazione, adduciamo certi tipi di prove [*evidence*] [...] Non è affatto ovvio che, per acquisire o anche solo per vedere il senso di queste pratiche, dobbiamo fare appello al concetto di verità (Dummett 2004, pp. 99-100).

Per esempio – interpretando quel che Dummett può avere in mente – chi viene iniziato alla ricerca scientifica si addestra a organizzare in un certo modo un setting sperimentale, a dare una certa forma alle congetture, a eseguire determinati controlli ecc., e a chiamare ‘giustificati’ i risultati che vengono ottenuti rispettando queste procedure. Non è detto che nel suo addestramento compaiano mai le espressioni ‘vero’ o ‘verità’

Tutto ciò è assolutamente plausibile. Tuttavia, qual è la motivazione che si suppone sostenga le pratiche in questione (e ciascuna delle procedure che le costituiscono)? Perché fare proprio così piuttosto che altrimenti? È difficile immaginare che le pratiche di ricerca siano considerate, ad esempio, come un gioco o come un rituale, o come il destino specifico di certe persone, o

che venga loro attribuito un valore puramente identitario (come potrebbe essere portare uno speciale distintivo, o indossare soltanto giacche di tweed). È più naturale pensare che la ricerca sia regolata a quel modo perché si ritiene che solo così si abbia una buona probabilità di determinare come stanno le cose in una certa area di ricerca, cioè quali asserzioni sono vere. Dunque la verità ricompare a giustificare pratiche di ricerca che, di per sé, possono anche essere descritte senza chiamarla in causa.

Ci sono quindi buone ragioni per pensare che qualsiasi concetto di giustificazione sia direttamente o indirettamente tributario del concetto di verità. Questo toglie spazio ai tentativi di definire la verità in termini di giustificazione (cioè porta ad escludere quello che si usa chiamare un concetto *epistemico* di verità), perché la definizione risulterebbe circolare; ma rende anche difficile *fare a meno* del concetto di verità *sostituendolo* o surrogandolo con questo o quel concetto di giustificazione, come alcuni filosofi hanno proposto di fare¹⁷. Sarebbe un'eliminazione solo apparente, perché in realtà quando parliamo di giustificazione parliamo, indirettamente, anche di verità.

Alla luce delle considerazioni di Williams, si possono anche chiarire alcune frequenti confusioni. Per esempio, Giovanni Boniolo scrive:

la libertà di critica comporta [...] anche un atteggiamento *anti-fondamentalista*, ossia l'atteggiamento di colui che si rende conto che nessuna credenza, valore, o conoscenza può essere giustificata razionalmente come assolutamente vera (Boniolo 2006 [a cura di], p. xxv).

Non sono sicuro che sia appropriato parlare di 'fondamentalismo' per intendere la posizione che Boniolo sta criticando qui, e ho dei dubbi che 'assolutamente vero' dica qualcosa di più di 'vero'. Ma, a parte queste

considerazioni, mi pare problematico contrapporre a questo modo giustificatezza e verità. Come dice Williams, una credenza è giustificata solo se c'è ragione di pensare che sia vera. Naturalmente è possibile che una credenza sia giustificata₂ – abbia dalla sua ottime argomentazioni, a partire da premesse molto plausibili – e sia tuttavia falsa; e quindi si può pensare che una credenza, pur essendo giustificata₂, possa non essere vera. Ma, se si pensa che una credenza sia giustificata, non si può non pensare che ci siano buone ragioni di ritenere che sia vera (vera «assolutamente», cioè semplicemente vera). Se non altro perché, come vedremo meglio in seguito, se una credenza è giustificata₂ in linea di massima è vera. In ogni caso, tutti ci auguriamo che le nostre credenze giustificate₂ siano vere, viviamo sulla base della presunzione che lo siano, e difficilmente potremmo vivere diversamente. Quel che Boniolo vuol dire, credo, è che nessuna credenza può essere ritenuta *certa*, cioè che nessuna credenza può essere sottratta al dubbio. Vedremo tra poco entro quali limiti questa tesi è difendibile. Ma soprattutto vedremo che certezza e verità sono due cose diverse.

Conoscenza, verità e scetticismo.

Si attribuisce tradizionalmente a Platone (*Maeno*, 97e) la definizione secondo cui una conoscenza è una credenza vera giustificata. Contro la definizione sono state sollevate varie obiezioni; sono celebri (tra i filosofi) i cosiddetti 'controesempi di Gettier'¹⁸, che sfruttano il fatto ahimè ben noto che si può credere qualcosa di vero per le ragioni sbagliate, e in questi casi forse non diremmo di avere conoscenza. Tuttavia, i più pensano che probabilmente una conoscenza è una cre-

denza vera e giustificata *più* qualche altra cosa; e pochi dubitano che la verità e la giustificatezza siano comunque condizioni necessarie della conoscenza. Consideriamo Giorgio, che ha indovinato che nel vaso c'erano esattamente 1024 fagioli: non diremmo che *sapeva* che c'erano quei tanti fagioli, perché la sua credenza non aveva alcuna giustificazione; aveva, appunto, tirato a indovinare. Oppure, consideriamo il duca di Devonshire, che, a detta di George E. Moore, sognò di star parlando alla Camera dei Lords e, risvegliandosi, scoprì di star effettivamente parlando alla Camera dei Lords¹⁹. Non diremmo che il duca *sapeva* di star parlando ai Lords, perché la sua credenza al riguardo non aveva una buona giustificazione. Sognare che P non è in generale una buona giustificazione della credenza che P; nel caso specifico, una giustificazione₂ della credenza di star parlando ai Lords richiede come minimo l'accesso sensoriale conscio alla Camera, ai Lords e al proprio comportamento.

Qualche volta parliamo come se la conoscenza che P non implicasse la verità della credenza che P. Diciamo ad esempio: «Ugo era a Milano? Strano: io sapevo che era a Roma». Se dicendo così non intendiamo esprimere un dubbio sulla presenza di Ugo a Milano, ma ne stiamo invece prendendo atto, dovremmo allora dire che *avevamo motivo di credere* che fosse a Roma, o che *credevamo di sapere* che fosse a Roma: formulazioni che sono entrambe compatibili con la falsità di 'Ugo era a Roma', mentre non lo è 'Sapevo che era a Roma'. Se *sapevo* che era a Roma, era a Roma; se non c'era, *credevo* che fosse lì, ma non lo sapevo. La conoscenza è altra cosa dalla credenza e dall'opinione. Ovviamente, verrebbe da dire; eppure anche in questo caso si può fare confusione. Per esempio capita che si parli di 'conoscenze vere'²⁰: ma le *conoscenze* sono per

forza vere; l'espressione è ridondante, e certe volte viene usata per dire 'credenze vere', altre volte per dire 'autentiche conoscenze', o qualcosa del genere.

Analogamente, si sente a volte presentare lo scetticismo come se fosse la tesi che «le nostre conoscenze potrebbero non essere vere», o che «non siamo certi che le nostre conoscenze siano effettivamente vere». Ma della verità delle nostre *conoscenze* siamo certissimi; ciò di cui non siamo certi, secondo lo scettico, è che siano davvero conoscenze; lo scettico dice che «quelle che *consideriamo* conoscenze potrebbero non essere vere».

La discussione sullo scetticismo è una delle discussioni centrali della filosofia, dall'antichità ad oggi. In epoca contemporanea, sono state avanzate contro lo scetticismo alcune obiezioni particolarmente significative. John L. Austin ha sostenuto che lo scetticismo si basa su una distorsione del significato normale di parole come 'conoscere' e 'sapere'. Per esempio, quando nella vita normale domandiamo «Come fai a sapere che P?» presupponiamo da un lato che ci sia una ragione *specifica* per dubitare di P, dall'altro che la domanda possa avere una risposta, cioè che sia possibile dar ragione della credenza che P. Se domandiamo «Come fai a sapere che quella farfalla è un Macaone?», ci aspettiamo che la risposta specifichi i caratteri distintivi dei Macaoni, faccia riferimento alla competenza dell'interrogato sulle farfalle, menzioni le condizioni in cui quella particolare farfalla è stata osservata, ecc. La risposta può essere inadeguata: per esempio, se l'interrogato si limitasse a dire «Ha le ali a coda di rondine», potremmo replicare: «Bah! Allora, per quel che ne sai tu, potrebbe essere un Podalirio». Diremmo che l'interrogato non *sapeva* davvero che si trattava di un Macaone. Ma se la risposta non è inadeguata in questo senso, l'ul-

teriore domanda «Come sai che è un *vero* Macaone?» deve avere una motivazione specifica:

Il dubbio o la domanda «Ma è un *vero* X?» ha sempre (deve avere) un fondamento specifico, dev'esserci una «ragione per insinuare» che non sia vero, nel senso di un modo specifico, o di un certo numero limitato di modi specifici, in cui si insinua che quest'esperienza o questo oggetto potrebbe essere finto [...] Se il contesto non chiarisce [qual è questo modo], allora ho diritto di domandare «Che cosa hai in mente? Hai in mente che potrebbe essere impagliato, o qualcosa del genere? *Che cosa vuoi insinuare?*» (Austin 1946, p. 55).

E non basta che il dubitante specifichi delle circostanze in cui, pur essendo vero tutto ciò che il dichiarante afferma, potrebbe tuttavia non trattarsi di un Macaone; deve anche avere una ragione di pensare o insinuare che la possibile lacuna che ha in mente potrebbe essere presente in quella particolare occasione (Stroud 1984, p. 52). Non basta, ad esempio, che il dubitante domandi «Come fai a sapere che non stai sognando?»; bisogna che abbia motivo di pensare che forse il dichiarante sta sognando.

Queste sono, secondo Austin, le modalità in cui si esercita, nella vita normale, la dialettica di conoscenza e dubbio; e appunto queste modalità sono violate dal dubbio scettico. Il dubbio scettico è diverso dal dubbio «normale» perché, al contrario del dubbio normale, *non ha motivazioni specifiche*, legate a ciò che abbiamo motivo di pensare in una specifica situazione. E anche l'uso di 'sapere' e 'conoscere' che lo scettico tenta di imporci è diverso da quello normale. Normalmente, per poter dire di sapere che P non richiediamo il *tipo* di prove che lo scettico esige da noi: per esempio non richiediamo che venga dimostrato che non stiamo sognando, come vorrebbe lo scettico cartesiano.

Non ci aspettiamo che una relazione accurata dei procedimenti e dei risultati di un complesso esperimento di chimica sia seguita da un'esposizione del modo in cui lo sperimentatore ha stabilito che, mentre eseguiva l'esperimento, non stava semplicemente sognando (Stroud 1984, pp. 49-50).

Normalmente diciamo di sapere che P quando la nostra credenza che P è giustificata in modo soddisfacente e non ci sono particolari ragioni per pensare che magari stiamo sognando. Se lo scettico esige da noi qualcosa di più di questo per autorizzarci a dire di sapere che P, allora sta facendo un uso deviante di 'sapere', sicché quando nega che conosciamo davvero alcunché non sta negando che possediamo conoscenze nel senso usuale di 'conoscenza'.

Anche Wittgenstein, in *Della certezza* (1974), ha insistito sul carattere motivato del dubbio normale: «Si dubita per ragioni ben precise» (§ 458; cfr. § 122). Il dubbio scettico, invece, è ozioso:

Perché non mi è possibile dubitare di non esser mai stato sulla Luna? E come potrei provarmi a dubitarne? Prima di tutto, la supposizione che forse io sulla Luna ci sono stato davvero mi sembrerebbe *oziosa*. Nulla ne seguirebbe. Nulla ne viene spiegato. Non avrebbe nessun rapporto con nulla nella mia vita (§ 117).

Wittgenstein aggiunge altre due considerazioni, indipendenti dalla precedente. La prima, che il dubbio è possibile solo su uno sfondo di certezze, cioè a partire dall'ipotesi che alcune cose *non* siano in dubbio. «Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza» (§ 115). Se non altro, la formulazione di un dubbio presuppone che non siano in dubbio i significati delle parole con cui il dubbio viene formulato:

«Io non so se questa è una mano». Ma sai che cosa significa la parola 'mano'? [...] E non è un dato di fatto empirico, che questa parola sia usata in questo modo? (§ 306; cfr. § 383)²¹.

La seconda considerazione è che lo scettico propone un compito impossibile (*logicamente* impossibile), perché richiede che si dia ragione di credenze che sono più salde di qualsiasi ragione che si potrebbe portare a loro sostegno:

Il fatto che io non sono stato sulla Luna è per me *tanto* saldo quanto qualsiasi ragione io possa darne (§ 111).

In circostanze normali, che io abbia due mani è tanto sicuro quanto qualsiasi altra cosa che potrei addurre come prova dell'avere due mani (§ 250).

Nessuna di queste considerazioni contro lo scetticismo, di Austin e di Wittgenstein, è stata unanimemente riconosciuta come decisiva²². In ciò che segue, ragionerò come se lo scetticismo fosse, se non inconfutabile, inconfutato, cioè come se non fossero stati prodotti argomenti decisivi contro lo scetticismo; anche se sono convinto che considerazioni come quelle che ho presentato impongano un costo notevole a chi voglia sostenerlo seriamente. E sono anche convinto che pochi, filosofi o non filosofi, siano davvero disposti *a dare per scontato* lo scetticismo, cioè a ragionare come se la tesi scettica – «Non abbiamo né possiamo avere alcuna conoscenza» – fosse senz'altro vera. Un conto, infatti, è ammettere che lo scetticismo non è mai stato davvero confutato, e un conto è ragionare come se fosse stato dimostrato vero: c'è la stessa differenza che passa tra l'agnosticismo e l'ateismo.

Se, come sto supponendo, gli scettici soddisfatti di esserlo sono pochi, allora far vedere che una posizione presuppone lo scetticismo può essere imbarazzante per chi la sostiene. Per lo scettico, non ci sono (né ci possono essere) autentiche conoscenze perché nessuna credenza può essere giustificata al di là di ogni dubbio, ragionevole o irragionevole. Lo scettico, in realtà, caratteristi-

camente rifiuta la distinzione tra dubbi ragionevoli e irragionevoli: se un dubbio è possibile è per ciò stesso ragionevole, nel senso che ragione richiede che il dubbio venga sciolto se le nostre pretese di conoscenza hanno da essere sostenute. Invece, come ha mostrato Austin, nella nostra pratica quotidiana noi trattiamo certi dubbi come motivati dalle circostanze e perciò ragionevoli, mentre trattiamo altri dubbi come immotivati e dunque oziosi e irragionevoli. Non chiediamo che ogni articolo pubblicato su «Nature» o su «Science» contenga una dimostrazione che il ricercatore non stava sognando mentre svolgeva la sua ricerca. Chi aderisce, implicitamente o esplicitamente, alla posizione scettica si distacca – che lo sappia o no, e che lo desideri o no – dalla nostra pratica normale, e diventa come uno che esiga dai ricercatori che dimostrino di non stare sognando. Pochi – ipotizzo – sarebbero davvero disposti ad identificarsi con questa richiesta, e con molte altre analoghe a cui la posizione scettica è impegnata. Forse, allora, dovrebbero rivedere la loro posizione, se è vero che essa implica lo scetticismo: non perché lo scetticismo sia dimostrabilmente falso, ma perché non sono davvero disposti a ragionare come se fosse vero.

Per esempio, torniamo alla già citata affermazione di Giovanni Boniolo secondo cui nessuna credenza può essere giustificata come vera («assolutamente» vera, dice Boniolo; ma, come ho già detto, non capisco bene che differenza faccia l'avverbio). Se nessuna credenza può essere giustificata come vera, non ci sono né ci possono essere conoscenze: infatti una conoscenza è, come minimo, una credenza vera giustificata. Dunque l'affermazione di Boniolo implica lo scetticismo. Allo stesso modo, implicano lo scetticismo molte affermazioni che capita di sentire, specialmente da non filosofi. Per esempio, chi dice – come capita di sentir dire –

che «non ci sono verità assolute» non vuol dire, io credo, che non c'è un numero definito di pianeti nell'universo o di fagioli in quel dato vaso, o che una certa funzione non ha un determinato valore per l'argomento $n^{\text{°}}$. Vuol dire probabilmente che non ci sono autentiche *conoscenze*, cioè che non abbiamo credenze che possiamo considerare davvero giustificate. Anche dopo aver contato e ricontato i fagioli nel vaso e aver trovato ogni volta che sono 1024, ancora possiamo pensare di aver sbagliato, o che forse stiamo sognando, o che i fagioli non sono *veri* fagioli ma parvenze di fagioli, e così via. Chi dice che non ci sono verità assolute non sta negando l'intuizione realista – c'è un modo in cui le cose stanno, e *quindi* ci sono proposizioni vere (quelle che dicono che le cose stanno in quel modo) – ma sta facendo professione di scetticismo. Ma lo scetticismo, a prenderlo sul serio, è una posizione imbarazzante.

Forse però – si potrebbe obiettare – Boniolo e gli altri che dicono cose simili non stanno negando che ci siano conoscenze: stanno sostenendo che non ci sono conoscenze *assolutamente certe*. La conoscenza è una cosa, la certezza è un'altra. Vediamo dunque come si potrebbe articolare una posizione del genere.

Verità e certezza.

Wittgenstein ha distinto due usi di parole come 'certo' e 'certezza': un uso soggettivo e un uso oggettivo (*Della certezza*, §§ 194 e 245). Quando diciamo «Ne sono certo» o «Non ne sono certo», esprimiamo la nostra completa convinzione che le cose stiano in un dato modo (o la mancanza di una tale convinzione), l'assenza in noi di qualsiasi dubbio al riguardo (o la pre-

senza di tali dubbi). Questo è ciò che chiamiamo 'certezza soggettiva': uno stato psicologico che ci capita di sperimentare di tanto in tanto, è che – come sappiamo a nostre spese – non ha particolari implicazioni quanto alla verità del suo contenuto. Ero certo che Ugo sarebbe venuto alla riunione, eppure, ahimè, non è venuto. Stalin era assolutamente sicuro che l'Unione Sovietica non sarebbe stata attaccata dalla Germania nazista prima del 1942, ma, come sappiamo, le cose andarono diversamente. È inutile moltiplicare gli esempi: la certezza soggettiva non è conoscenza e non implica la verità dei contenuti su cui verte (gli epistemologi «evidenzialisti», da Cartesio a Husserl, hanno sempre avuto i loro problemi a distinguere l'evidenza, che sarebbe capace di garantire la verità, dalla certezza soggettiva, che ovviamente non ha questa virtù). Che una conoscenza sia certa per qualcuno, in senso soggettivo, può facilitargli la vita, ma non costituisce un merito epistemico, né costituisce un demerito che una conoscenza sia per lui non certa: Laura può non essere sicura che l'acido solforico sia H_2SO_4 , ma questa sua incertezza, se può farle prendere un brutto voto a scuola, non comporta alcuna indeterminatezza nella composizione delle molecole di acido solforico né fa sì che quella particolare conoscenza chimica non sia tale in tutto e per tutto, o non lo sia per Laura.

Se nell'asserzione «Non ci sono conoscenze assolutamente certe» 'certo' dovesse essere inteso in senso soggettivo, l'asserzione sarebbe banalmente falsa: molte persone sono soggettivamente certe di molte conoscenze. Ma, naturalmente, non è così che dev'essere intesa.

La certezza in senso oggettivo, diceva ancora Wittgenstein (1974, § 194), è l'impossibilità dell'errore. Ma – si domandava, senza peraltro darsi una risposta – che

cosa vuol dire qui 'impossibile'? *Logicamente* impossibile? Ci sono credenze tali che è contraddittorio pensare che siano false? Tradizionalmente, questa caratteristica era considerata prerogativa delle credenze e delle asserzioni *analitiche*: quelle che asseriscono verità logiche («Se P, allora P») e quelle come 'Nessuno scapolo è sposato', la cui verità – sempre secondo la tradizione – dipende dal significato delle parole. Nessuna asserzione delle scienze naturali, per quanto consolidata, è oggettivamente certa in questo senso, a meno che non venga interpretata come una verità analitica: se incorporiamo nel *significato* della parola 'forza' che la forza è uguale alla massa moltiplicato l'accelerazione, allora l'asserzione ' $F = ma$ ' è analitica e quindi oggettivamente certa. Ma in queste operazioni c'è qualcosa di arbitrario: come ha mostrato Quine nei *Due dogmi dell'empirismo*²⁴, qualsiasi asserzione che consideriamo parte delle nostre conoscenze può essere trattata come vera analiticamente e resa così oggettivamente certa; e d'altra parte, non è chiaro che cosa ci *obblighi* a trattare ' $F = ma$ ' come una verità analitica. Comunque, in questo senso di 'oggettivamente certo' ci sono conoscenze certe (quelle delle verità analitiche), anche se non sono tra le più interessanti.

Più spesso, credo, la certezza oggettiva è intesa come *non rivedibilità*: sono oggettivamente certe le credenze e le asserzioni che non avremo mai ragione di ritrattare. Ma Quine, Popper e altri filosofi hanno insistito che nessuna credenza o asserzione ha questa caratteristica: non possiamo in nessun caso escludere di trovare un giorno che c'è ragione di abbandonare anche le credenze che oggi ci sembrano più salde e meglio giustificate. Del resto, la storia della scienza ci insegna che un certo numero di presunte conoscenze sono state ripudiate (anche se forse non così tante come

la retorica delle rivoluzioni scientifiche ha indotto molti a pensare), ed è naturale pensare che questo continuerà ad avvenire. Dunque, presumibilmente, abbiamo anche oggi credenze, scientifiche e di altro genere, che consideriamo conoscenze, ma non lo sono. In questo senso, non ci sono conoscenze assolutamente certe. *Questo non implica*, di per sé, *che non ci siano conoscenze*, né che «non siamo in grado di giustificare nessuna credenza come vera», né che la verità sia per noi inaccessibile: niente del genere. Queste implicazioni seguono soltanto qualora si pensi che una credenza sia giustificata solo se la sua giustificazione è in grado di escludere *a priori* la sua stessa criticabilità: cioè *non se è in grado di resistere alle obiezioni che qui e ora abbiamo motivo di muoverle, ma se è in grado di resistere a qualsiasi obiezione possibile*. In altre parole, una credenza è giustificata solo se è giustificata₃. Questo è il modo in cui ragiona lo scettico. La tradizione scettica ha elaborato una lunga serie di esempi che vogliono mostrare come sia possibile mettere in discussione anche le giustificazioni più convincenti, a condizione di ammettere ipotesi del tutto implausibili: che i nostri sensi ci ingannino sistematicamente, che tutti i testimoni su un dato evento siano menzogneri, che i documenti storici siano costantemente falsificati, che tutte le nostre informazioni provengano da un computer programmato da uno scienziato pazzo, o – come in Cartesio – che stiamo sognando. Ma questi esempi hanno uno scopo puramente illustrativo. Il cuore dello scetticismo è nell'idea che nessuna giustificazione è tale se non è dimostrabilmente capace di resistere a ogni obiezione *possibile*.

Se si è disposti a seguire lo scettico su questa strada, si ricaverà dalla premessa che non ci sono credenze certe (= in linea di principio non rivedibili) la con-

clusione che non ci sono conoscenze, perché non esistono né sono possibili vere giustificazioni. Altrimenti, sarà lecito sostenere che, *fino a prova contraria*, le nostre credenze giustificate vanno considerate conoscenze a tutti gli effetti. Se una credenza è giustificata, abbiamo ragione di ritenerla vera (che è giustificata significa appunto questo): questa ragione non viene meno – ovviamente – per il fatto che la credenza *può* essere falsa. Una ragione per credere che P può essere scalzata solo da ragioni in senso opposto, non dalla mera possibilità che tali ragioni esistano. Si dirà: ma queste ragioni in senso contrario esistono eccome: potremmo star sognando, o potremmo essere ingannati da uno scienziato pazzo che ha collegato il nostro cervello a un computer²⁵. Ma, appunto, queste eventualità contano come ragioni in senso contrario solo se abbiamo ragione di pensare che siano realizzate. Abbiamo forse motivo di pensare di star sognando, o di essere cervelli in un bagno organico collegati ad un computer? Se è così, allora abbiamo anche ragione di pensare che la maggior parte delle nostre presunte conoscenze non siano tali. Ma il fatto è che non abbiamo alcuna ragione di pensare nulla del genere: e dunque la mera possibilità che le cose stiano in questi poco probabili modi non costituisce una ragione capace di contrastare le ragioni che abbiamo per credere P. Di più (ricordando Austin): non abbiamo nemmeno motivo di *sospettare* di star sognando, o di essere cervelli collegati a un computer. Se l'avessimo, faremmo bene ad esplorare ulteriormente queste ipotesi. Altrimenti, anche soltanto prenderle in considerazione equivale a rifiutare la distinzione tra dubbi ragionevoli e irragionevoli, cioè equivale ad accettare lo scetticismo.

La drammatizzazione della verità.

1. La confusione tra conoscenza e certezza.

Supponiamo che parlassimo del tutto a caso, asserendo indifferentemente enunciati fattuali e negazioni di enunciati fattuali senza alcun criterio: 'Maria è calva', 'Il Monte Bianco non è in Etiopia', 'Alcuni mammiferi hanno le ali', 'Non tutte le matite sono gialle', e così via. Se così fosse, e se ammettiamo il principio del terzo escluso²⁶, a lungo andare circa metà delle nostre asserzioni sarebbero vere. Infatti, per ogni proposizione P, P e non-P avrebbero la stessa probabilità di essere asserite; siccome, per il principio del terzo escluso, o P o non-P è vera, ci sarebbe la stessa probabilità di asserire una proposizione vera o una proposizione falsa, e a lungo andare verrebbe asserito lo stesso numero di proposizioni vere e di proposizioni false.

Ora, noi non parliamo a caso (di solito): molto spesso parliamo «a ragion veduta», cioè asseriamo P piuttosto che non-P sulla base di qualche giustificazione, buona o cattiva che sia. Possiamo avere una pessima opinione delle nostre facoltà sensoriali e intellettuali e pensare che i nostri tentativi di fare asserzioni giustificate non approdino a nulla, anzi facciano peggio del caso: più di metà delle nostre asserzioni sono false. Se la pensiamo così, avremo il problema di spiegare il successo della comunicazione e l'esistenza stessa della nostra civiltà umana. Ma è probabile che la maggior parte di noi non la pensi così.

Di solito diamo per scontato che ciò che abbiamo ragione di asserire (*what we are in a good position to assert*) sia in effetti vero e ciò che abbiamo ragione di negare sia in effetti falso (Stroud 1984, p. 58).

Se le cose stanno a questo modo, la verità è cosa del tutto banale: tutti noi diciamo e crediamo ogni giorno moltissime verità, e le diciamo e crediamo non per caso, ma con buone o ottime ragioni. Eppure, i filosofi hanno straordinariamente drammatizzato la verità, parlandone come di cosa inattingibile, più che umana, che non si può «possedere» ma soltanto instancabilmente ricercare. A mio modo di vedere, ci sono due ragioni distinte di questa drammatizzazione. La prima è la confusione tra conoscenza e certezza. La seconda sta nel fatto che, in molti casi e specialmente nel dibattito pubblico, le verità che vengono dichiarate inattingibili riguardano questioni estremamente controverse, in cui poche argomentazioni sono unanimemente considerate del tutto convincenti: per esempio questioni di religione, di filosofia, di etica e di politica.

La confusione tra conoscenza e certezza è alla base di un argomento scettico molto semplice ma fallace:

- 1) Le nostre credenze sono, nel migliore dei casi, giustificate₂, cioè sono argomentate in modo convincente a partire da premesse plausibili;
- 2) ma una credenza può essere giustificata₂ e tuttavia falsa;
- 3) quindi ciascuna delle nostre credenze può essere falsa;
- 4) dunque non conosciamo *davvero* nessuna verità.

Le premesse 1 e 2 sono plausibili, e 3 ne è effettivamente una conseguenza: abbiamo visto che la ragion d'essere del concetto di verità è precisamente di consentirci di distinguere tra come stanno le cose e come pensiamo, più o meno giustificatamente, che stiano (che non vuol dire, ricordiamolo ancora una volta, che il modo in cui le cose stanno sia *necessariamente* altra cosa da quello in cui pensiamo che stiano). Dunque le

nostre credenze giustificate – tutte nessuna esclusa – possono essere false. Ma che cosa si intende con la conclusione 4? Che vuol dire che non conosciamo *davvero* nessuna verità? Se la conoscenza è credenza vera giustificata, o si dimostra – ma non è chiaro come – che le nostre credenze sono tutte false, oppure, se è possibile che alcune di esse siano vere e anche giustificate, quelle che lo sono sono conoscenze – *davvero* conoscenze; conoscenze a pieno titolo e a tutti gli effetti. 4 non segue da 3.

4 sembra seguire da 3 perché si confonde la conoscenza con la certezza. Quel che è possibile concludere, sulla base di 3, è che nessuna delle nostre credenze è oggettivamente certa: per nessuna delle nostre credenze è possibile escludere che possiamo avere un domani buone ragioni per abbandonarla. Infatti, se ciascuna delle nostre credenze può essere falsa, potremmo un domani scoprire che lo è, e quindi avere buone ragioni per abbandonarla²⁷. Questo non vuol dire che queste ragioni *esistano*, e meno che mai che siano attualmente disponibili. Fintantoché queste ragioni in senso contrario non vengono prodotte e non risultano prevalenti sulle nostre attuali giustificazioni, non solo siamo autorizzati a trattare le nostre credenze giustificate₂ come conoscenze: sarebbe, alla lettera, irrazionale da parte nostra non farlo, perché vorrebbe dire trattare le nostre credenze come *non* giustificate *senza nessuna ragione*. La possibilità di una ragione non è una ragione.

Queste considerazioni possono essere fatte valere contro chi sostiene che è impossibile dimostrare «con certezza» alcunché, perché ogni asserzione ha infinite conseguenze (logiche), ciascuna delle quali potrebbe essere falsa; ma se una sola di esse è falsa, per *modus tollens*²⁸ anche l'asserzione iniziale è falsa. D'altra parte, non possiamo dimostrare tutte le conseguenze di un'as-

serzione, perché sono infinite; quindi non siamo in grado di garantire che un'asserzione non possa risultare falsa; e dunque non siamo in grado di dimostrare con certezza nessuna asserzione.

Se per relativismo epistemologico si intende l'impossibilità razionale di dimostrare con certezza la verità delle teorie, allora la scienza è senz'altro relativista, perché per dimostrare che una teoria è certamente vera dovremmo dimostrare vere tutte le sue conseguenze, operazione [...] logicamente impossibile, essendo queste ultime di numero infinito (Di Nuoscio 2005, p. 106).

Contro questo ragionamento di ispirazione popperiana²⁹ si deve ancora una volta osservare che la *possibilità* che una conseguenza dell'asserzione A risulti falsa non è una ragione contro A. Al contrario, se A è giustificata la sua giustificatezza si estende alle sue conseguenze logiche: se A è giustificata e A implica B, anche B è giustificata, *fino a prova contraria*. Né A né B sono *certe*: non è possibile escludere la possibilità che si rivelino false. Ma, fintantoché questa possibilità non si materializza, non possiamo che trattare sia A sia B come conoscenze, e le loro dimostrazioni come autentiche dimostrazioni.

La confusione tra conoscenza e certezza si insinua anche in chi ha ben chiara la distinzione tra *verità* e certezza, e quindi sa perfettamente che la mancanza di certezza non implica l'assenza di verità. Per esempio, Roberta De Monticelli ha più volte ricordato³⁰ la favola dei tre anelli, narrata nel *Decameron* e poi ripresa da Lessing nel suo dramma *Nathan il saggio*, per ribadire che la verità di una proposizione è indipendente dalla nostra certezza che sia vera:

La favola narra [...] di Saladino, che, chiamato al suo cospetto un grande saggio ebreo, gli chiede quale sia a suo parere fra le tre Leggi – quella di Mosè, quella di Gesù e quella di Mao-

metto – la vera. Il saggio ebreo gli risponde con questa favola. Un uomo aveva un anello preziosissimo [...] Poco prima di morire, non volendo far torto a nessuno dei suoi tre amatissimi figli, si fa riprodurre da un orafo due copie dell'anello originale, e muore, lasciando credere a ciascun figlio di essere lui l'erede dell'anello. Ed ecco la conclusione del saggio ebreo, nella splendida prosa di Boccaccio: «E così vi dico, signor mio, delle tre Leggi alli tre popoli date da Dio Padre, delle quali la quistion proponeste: ciascuno la sua eredità, la sua vera Legge, e i suoi comandamenti si crede aver a fare; ma chi se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione» (De Monticelli 2005, p. 180).

Commenta De Monticelli:

Ecco la mossa davvero cruciale: distinguere sempre tra il modo in cui le cose stanno, la verità, che c'è: ma Dio solo sa qual è; e la certezza, o più in generale il riconoscimento sempre fallibile, sempre provvisorio che della verità siamo in grado di dare (*ibid.*).

Non credo che la verità sia «il modo in cui le cose stanno»: piuttosto, è vera una proposizione che *dice* che le cose stanno nel modo in cui stanno. E nemmeno credo che la certezza sia un caso particolare del «riconoscimento sempre fallibile che della verità siamo in grado di dare». Ma, a parte questi dettagli, non credo che si debba dire necessariamente che, nel caso dei tre anelli, «Dio solo» sappia qual è la verità; mi pare che questa convinzione derivi – ancora una volta – da una confusione tra conoscenza e certezza. Supponiamo che David, Omar e Francesco credano rispettivamente vera la religione A, B e C; e lo credano per certe ragioni, cioè abbiano una giustificazione per ciò che credono. La verità esiste, dice De Monticelli, e Dio sa qual è. Mettiamo che sia A. David, che crede vera A, ha dunque una credenza vera; e poiché crede nella verità di A per certe ragioni, ed è possibile che le sue ragioni siano buone ragioni, è possibile che *sappia* che A è vera.

Le ragioni per cui A (e non B o C) è vera possono benissimo essere le ragioni di David, precisamente quelle in base a cui crede nella verità di A. Allo stesso modo, uno dei figli può pensare con buone ragioni che il suo anello sia quello originale – l'ha fatto esaminare da vari esperti che conoscevano l'originale – ed il suo anello essere davvero quello. Il figlio fortunato non avrà mai la mitica «certezza oggettiva» che il suo anello sia quello vero, perché è in linea di principio possibile (per quanto ne sa lui)¹¹ che si scopra che non è così, che altre ragioni prevalgano sulle sue ragioni: ma, fintantoché queste ragioni non si manifestano, non potrà che pensare di sapere – in base a determinate ragioni – che il suo anello è quello originale. E avrà ragione, perché, nella nostra ipotesi, il suo anello è quello originale, e le sue ragioni *sono* buone ragioni. Avrà ragione esattamente per le ragioni per cui pensa di aver ragione. In questi casi, diremmo che il figlio fortunato non semplicemente opinava o congetturava che il suo anello fosse quello originale, ma che lo sapeva; così come David sapeva, e non semplicemente credeva o sperava, che la sua religione fosse quella vera.

Sia chiaro: non sto sostenendo, contro Quine, Popper e il senso comune di oggi, che alcune nostre conoscenze sono «assolutamente fondate» (e meno che mai che lo è la credenza di David, o di chiunque altro, nella verità della sua religione). Sto semplicemente traendo le conseguenze di quello che sembra essere il nostro uso comune di 'conoscere' e 'sapere'. Chi sostiene la posizione alternativa, secondo cui non si può parlare di conoscenza in assenza di «certezza oggettiva», vorrebbe vietarci di dire che sappiamo che Torino è in Italia e Parigi è in Francia: dovremmo dire che avanziamo la congettura che sia così. Non dovremmo dire che sappiamo che il sale da cucina è cloruro di sodio, ma che ci sem-

bra plausibile che sia cloruro di sodio; non dovrei dire che conosco il mio nome, ma solo che *credo* di chiamarmi 'Diego Marconi'. Tanto vale chiederci di rinunciare ad usare le parole 'sapere' e 'conoscere': ed è, in fondo, precisamente quel che ci chiede di fare lo scettico.

)

2. Verità difficili.

L'altra ragione della drammatizzazione della verità – cioè dell'idea che la verità sia per noi inaccessibile – è che, per lo più, le verità che vengono dichiarate inaccessibili riguardano cose come l'esistenza di Dio, la natura del Bene o la società giusta; non cose come la posizione geografica di Parigi, il mio nome o la composizione chimica del sale da cucina. In queste aree – etica, religione, filosofia in generale – le evidenze incontestabili e le argomentazioni semplici e perentorie scarseggiano. Qui è difficile trovare credenze che siano unanimemente riconosciute come giustificate₂, cioè argomentate in modo convincente a partire da premesse plausibili. Non è chiaro perché sia così. In certi casi, come in quello della religione (a cui appartiene la questione delle tre Leggi citata da Roberta De Monticelli), può dipendere dalla natura stessa degli oggetti di credenza, che – se esistono – sono in linea di principio preclusi all'esperienza dei sensi; in altri casi, come quello della filosofia, può esserci di mezzo il fatto che i problemi sui quali si cerca di elaborare una posizione giustificata₂ sono mal definiti, o inestricabilmente intrecciati con altri problemi, o entrambe le cose. Alcuni pensano che, nel caso dell'etica, il problema sia l'estrema complessità e ramificazione delle questioni che sono in gioco:

L'origine di questa palese irriducibilità [della varietà delle opinioni e dei giudizi morali] è il fatto che le questioni in discussione sono, puramente e semplicemente, difficili: difficili

nel senso che decidere che cosa pensare al riguardo ha implicazioni per un gran numero di tipi di azioni. L'aborto, l'eutanasia: arrivare ad una posizione in merito ha rilievo per ciò che dobbiamo pensare, in generale, a proposito di togliere la vita e consentire la morte, a proposito dei limiti della libertà, a proposito dei doveri che abbiamo o non abbiamo verso gli altri, e così via (Jarvis Thomson 1996, p. 205).

Quali che ne siano le ragioni, comunque, è difficile negare che in tutti questi casi ben poche credenze e asserzioni siano generalmente riconosciute come giustificate₂: pochi pensano di *conoscere* molte verità etiche o in generale filosofiche. E pochissimi, credo, condividono l'ottimismo di Giovanni Paolo II (o di chi per lui) sulla conoscibilità delle verità religiose:

La Verità divina [...] gode di una propria intelligibilità così logicamente coerente da proporsi come un autentico sapere (*Fides et ratio*, p. 96).

(Se è questo che il papa intendeva dire. In ogni caso, la coerenza logica non è una condizione sufficiente di verità).

Se supponiamo che i drammatizzatori della verità abbiano in mente le proposizioni dell'etica, della filosofia o della religione, la loro posizione diventa più comprensibile (anche se non necessariamente più accettabile). A quanto pare, infatti, in questi casi è particolarmente difficile arrivare a credenze unanimemente riconoscibili come conoscenze. Qualche anno fa, l'insigne filosofo inglese Michael Dummett, sfidato da Gianni Vattimo a citare qualche verità filosofica acquisita – cioè qualche conoscenza filosofica – ne menzionò due, anzi, due e mezza:

È ben noto [...] che esistono poche proposizioni filosofiche stabilite in modo soddisfacente per tutti. Un buon candidato: le relazioni tra due o più cose non possono in generale essere ridotte a proprietà di queste cose. Eccone un altro: esistenza e

numero non sono proprietà delle cose, ma di generi di cose. E sarei tentato di aggiungere: il corpo e l'anima non sono sostanze distinte unite in maniera contingente; ma si potrebbe dire che tale proposizione, anche se quasi universalmente condivisa, non è stata definitivamente stabilita (Dummett 1997).

Personalmente condivido l'opinione di Dummett, e mi sentirei di aggiungere qualche altro esempio, ma certo non moltissimi, e non senza molte precisazioni.

L'antropologo Donald Brown ha elaborato un ampio catalogo di universali antropologici, cioè di tratti (non strettamente biologici) condivisi da tutte le comunità umane, sotto tutti i cieli: dall'uso del sorriso come segno di accoglienza alla paura dei serpenti, dal divieto dell'incesto tra madre e figli alla poesia, dalla danza al ragionamento congetturale (Brown 1991). Ma, in questo catalogo, non ci sono molti esempi di principî morali condivisi: non si va molto al di là del divieto della violenza fisica, dello stupro e dell'omicidio, e di varie forme di deplorazione del conflitto. E, in ogni caso, si tratta di convinzioni diffuse e di principî implicitamente o esplicitamente assunti nei sistemi di norme che regolano la vita della comunità, non di proposizioni dell'etica dimostrate da qualche filosofo.

Forse è per il fatto che, in questi ambiti, pare così difficile arrivare a credenze a cui si possa attribuire lo statuto di conoscenze che molti pensano che il termine 'verità' abbia, in queste applicazioni, un significato eminente, e comunque diverso da quello «banale» in cui diciamo che è vero che Parigi è in Francia e che Napoleone è morto il 5 maggio 1821; e di qui deriva forse anche la convinzione, non meno diffusa, che in queste aree non possano esserci proposizioni semplicemente vere – vere e basta, vere senza ulteriori precisazioni – ma soltanto «interpretazioni della verità».

Queste posizioni meriterebbero un'ampia discussio-

ne. Mi limiterò a due considerazioni. In primo luogo, la particolare difficoltà ad arrivare, in queste aree, a credenze che tutti considereremmo conoscenze non implica che le proposizioni etiche o religiose o filosofiche abbiano caratteristiche semantiche peculiari, né che sia qui in gioco un diverso concetto di verità. È possibile che sia così, naturalmente; ma le nostre difficoltà conoscitive non ci obbligano a pensare che sia così. Ci sono voluti millenni per arrivare a comprendere i meccanismi della generazione animale e della trasmissione dei caratteri ereditari, ma quando ci siamo riusciti (nella misura in cui ci siamo riusciti) non abbiamo trovato che le proposizioni della genetica avessero uno statuto semantico speciale, né abbiamo inaugurato un nuovo senso di 'verità' per quelle proposizioni.

Dunque meno che mai c'è ragione, ora come ora, di *riservare* il termine 'verità' alle tesi filosofiche o religiose, alle concezioni del mondo e della vita, alle grandi opzioni etiche. Perciò, anche se si pensa che le (eventuali) verità etiche o religiose ci siano inaccessibili, non si è autorizzati a estendere l'inaccessibilità alla verità *tout court*. Forse non conosciamo molte verità etiche o filosofiche, ma ne conosciamo molte altre, e, finché non viene dimostrato il contrario, si tratta di verità nello stesso senso e allo stesso titolo di 'La giustizia è equità', 'Esistono proposizioni necessarie a posteriori' o 'Cristo è risorto dopo tre giorni' (se queste asserzioni sono vere, beninteso).

La difficoltà di elaborare conoscenze etiche, religiose o filosofiche ha anche generato la nota tesi secondo cui (almeno in questi campi) ciò che ha valore è la ricerca, non la conoscenza. Ha scritto recentemente Tyler Burge:

La filosofia non è in primo luogo un corpo dottrinale, una serie di conclusioni o di sistemi o di movimenti. La filosofia [...]

sta nel porre problemi in dettaglio, nella chiarificazione di significati, nella produzione e nella critica di argomentazioni, nell'elaborazione di idee e punti di vista. Essa risiede negli angoli, nelle sfumature, negli stili, nelle lotte e nelle revisioni dei singoli autori; [tutto ciò costituisce] la grandezza, la ricchezza e la sostanza intellettuale della nostra disciplina (Burge 1992, p. 51).

E aveva detto molti anni prima G. E. Lessing, nello scritto *Una replica*:

Non la verità di cui ci si crede in possesso, ma il sincero sforzo per giungervi determina il valore dell'individuo [...] l'illusione del possesso rende pigri e presuntuosi; solo la ricerca tiene desti ed insonni. Se Dio tenesse nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra il solo eterno impulso verso la verità con la condizione di dover andar errando per tutta l'eternità e mi dicesse: «scegli!» io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra dicendo: «Padre, ho scelto! La verità pura non è che per te solo!» (Lessing 1778, p. 27).

Mai mi sognerei di negare il valore della ricerca filosofica o religiosa: tuttavia, questa idea di Lessing mi è sempre parsa una nobile sciocchezza. Dalle chiavi di casa alla terapia efficace del carcinoma ovarico, si cerca per trovare. Se davvero si pensasse che non c'è nulla da trovare, o che è impossibile trovarlo, si smetterebbe di cercare (e infatti non si cerca più di quadrare il cerchio o di realizzare il moto perpetuo). La nobilitazione della ricerca rispetto al suo eventuale risultato è una razionalizzazione di quella che si considera (a torto o a ragione: secondo me, a torto) l'estrema povertà dei risultati conseguiti, ad esempio, in filosofia rispetto agli sforzi profusi: un tentativo di salvare il salvabile, pregiando il viaggio più della sua meta, a cui non si riesce ad arrivare e che forse non esiste. Ma è una razionalizzazione controproducente, perché fa di un'impresa forse vana un'impresa sicuramente sciocca.

¹ Sono stati scoperti fino ad oggi (2006) 202 pianeti al di fuori del nostro sistema solare. Il concetto di pianeta è stato a lungo piuttosto vago. Recentemente, in un congresso di astronomi si è convenuto che un pianeta è un corpo che orbita direttamente intorno a una stella ed è abbastanza grande da essere rotondo (grazie alla propria forza di gravità) ma non così grande da indurre la fusione del suo nucleo. Gli amanti della precisione possono immaginare che, nella domanda «Quanti pianeti ci sono nell'Universo?», il termine 'pianeta' sia usato in questo senso.

² π – il numero che esprime il rapporto tra la circonferenza di un cerchio e il suo diametro – ha un'espansione decimale infinita e non periodica. Ne sono state calcolate finora più di un trilione di cifre.

³ Wittgenstein 1967, p. 58.

⁴ La traduzione di Giovanni Reale suona un po' diversamente: «Falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è; vero, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è» (ed. Rusconi, Milano 1993, p. 179). La mia è una ritraduzione della traduzione che si trova in W. Künne (2003, p. 95): mi pare più perspicua e più utile alla discussione, ma certo non sono in grado di valutarne l'attendibilità da un punto di vista filologico.

⁵ In verità Tarski parlava di enunciati, non di proposizioni (una proposizione è ciò che un enunciato esprime); e diceva che il nucleo delle nostre intuizioni sulla verità è espresso dai bicondizionali della forma

x è vero se e soltanto se p

dove x è il nome di un enunciato, e p è la sua traduzione nel metalinguaggio in cui parliamo dell'enunciato in questione. Tuttavia, per varie ragioni molti pensano che siano le proposizioni ad essere vere o false, non gli enunciati (cfr. ad es. Horwich 1998, pp. 16-17, Künne 2003, pp. 249-68); perciò ho adottato una formulazione in cui si parla di proposizioni.

⁶ Come vedremo (cap. 2), alcuni filosofi, fra cui Martin Heidegger, ragionano (più o meno consapevolmente) in modo tale che risulta che il principio non esprime una verità necessaria: ci sono mondi possibili in cui le cose stanno in un certo modo, ma non è vero che stanno in quel modo. Questa è una delle buone ragioni per respingere i ragionamenti di quei filosofi

⁷ Sentenza n. 255/1992, presidente A. Corasaniti, redattore M. Ferri.

⁸ Sentenza n. 111/1993, presidente G. Borzellino, redattore U. Spagnoli.

⁹ Sentenza n. 361/1998, presidente R. Granata, redattore G. Neppi Modona (2.1, cfr. anche 4.2).

¹⁰ L'esempio, che ho leggermente modificato, è di Barry Stroud (1984, p. 58).

¹¹ Cfr. Veyne 1985, p. 52.

¹² La distinzione tra giustificazione₁ e giustificazione₂ ricorda la distinzione di John Elster (1983) tra teorie della razionalità «sottili» (*thin*) e «ampie» (*broad*). Per una teoria sottile, un'azione è razionale se è coerente con credenze e desideri coerenti (p. 25), mentre per una teoria ampia un'azione razionale dev'essere coerente con credenze che sono a loro volta razionali nel senso di essere giustificate₁ dall'evidenza disponibile (p. 26). Per Elster, il concetto pertinente ad una teoria della razionalità sembra essere quello di giustificazione₂: «Dire che la verità

è necessaria alle credenze razionali ovviamente è chiedere troppo, dire che è sufficiente la coerenza è chiedere troppo poco» (p. 25). In altre parole, non si può esigere che una credenza razionale sia giustificata, e non basta che sia giustificata.

- ¹³ Alcuni filosofi hanno cercato di definire un concetto di giustificazione (chiamato anche 'accettabilità razionale') che fosse indipendente dal concetto di verità (come la giustificazione₂) e al tempo stesso comportasse che le credenze e le asserzioni giustificate fossero immancabilmente vere (come nel caso della giustificazione₁); cioè un concetto di giustificazione capace di garantire la verità senza presupporla. Ma i loro tentativi non hanno avuto successo, come spiega chiaramente Volpe 2005, pp. 156-85.
- ¹⁴ Una posizione simile è espressa da Roberta De Monticelli in un intervento sul «Sole 24 Ore» del 2 luglio 2006.
- ¹⁵ Rorty 1998, pp. 60-61. Il concetto di *cautionary use* era stato introdotto in Rorty 1991, p. 128.
- ¹⁶ Nella stessa direzione vanno le osservazioni di Kirkham (2001, pp. 50-51): una legge è giustificata *in quanto* equa e utile; una spesa è giustificata *in quanto* porta profitto; *in quanto che cosa* sono giustificate le credenze e le asserzioni, se non in quanto vere?
- ¹⁷ Forse chi ci è andato più vicino è stato Rorty (1979), pp. 212-13.
- ¹⁸ Vassallo (2003, pp. 37-49) espone con chiarezza i tentativi che sono stati fatti (da Dretske, Goldman, Nozick e altri) per arricchire la definizione tradizionale di verità in modo da superare i controesempi di Gettier.
- ¹⁹ Moore 1959, p. 245; citato in Stroud 1984, pp. 14-15.
- ²⁰ «È necessario... che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo...» (Giovanni Paolo II 2005, p. 97).
- ²¹ È a partire da considerazioni di questo tipo che è stato osservato che il dubbio cartesiano non è veramente universale, perché dà per scontati i significati delle parole (J. Cottingham, in Dancy - Sosa 1992 [a cura di], p. 95).
- ²² Stroud 1984 ha difeso molto efficacemente la posizione scettica contro queste e altre obiezioni.
- ²³ L'affermazione che «la verità non esiste», se presa sul serio e alla lettera, è difficilmente sostenibile, come Franca D'Agostini ha mostrato con grande ricchezza di argomentazioni (D'Agostini 2002).
- ²⁴ Già Wittgenstein aveva osservato che «la stessa proposizione può essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo» (§ 98).
- ²⁵ In *Brains in a Vat* Hilary Putnam (1981) immagina che il cervello di un essere umano sia stato espantato e venga conservato in un bagno organico, e che le terminazioni nervose del cervello siano state collegate a un supercomputer che trasmette informazioni al cervello. In forza di queste informazioni il cervello ha l'illusione che tutto sia normale e ci siano persone, oggetti, il cielo ecc., mentre ciò di cui fa esperienza sono soltanto impulsi trasmessi dal computer. Questa situazione, generalizzata all'intera umanità, è alla base della trilogia di *Matrix* dei fratelli Laurence e Andrew Wachowski (1999-2003).

- ²⁶ Cioè che tra due proposizioni P e non-P, di cui una è la negazione dell'altra, almeno una è vera.
- ²⁷ Non sto supponendo che, se una credenza è falsa, sia possibile scoprire che lo è. Questo principio è come minimo controverso. Sto supponendo, più debolmente, che *ci siano* credenze false di cui è possibile scoprire che sono false.
- ²⁸ Il *modus tollens* è il principio logico in base al quale, se P implica Q e Q è falso, anche P è falso.
- ²⁹ Cfr. ad es. Popper 1959, pp. 30-31.
- ³⁰ De Monticelli 2005; «Il Sole 24 Ore», 23 luglio 2006.
- ³¹ Epistemicamente, ma non metafisicamente possibile: se l'anello è quello originale, non è metafisicamente possibile che non lo sia, perché un oggetto non può non essere identico a se stesso.

Il termine 'relativismo' è stato usato per una varietà sterminata di posizioni e atteggiamenti. Recentemente, sono state definite relativistiche le seguenti tesi:

- Si deve concedere diritto di cittadinanza a tutte le opinioni (Giorello);
- Non c'è una norma morale radicata nella natura umana (Ratzinger);
- I fini e i valori sono da considerare relativi a coloro che li propugnano, e, nella loro varietà, tutti ugualmente legittimi (Zagrebelsky);
- Anche comportamenti bizzarri hanno una logica (Aime);
- Si deve dire 'Preferisco X a Y', non 'X è superiore a Y' (Aime);
- Non si deve imporre agli altri la propria forma di vita (Cassano);
- «La negazione che la ragione possa conoscere in modo autonomo qualcosa di incontrovertibile» (Severino);
- «Tutte le diverse posizioni stanno in relazione [...] i valori sono tali soltanto nella misura in cui si riconoscono in relazione» (Cacciari)¹.

Può essere che tutte queste tesi seguano da un'unica, ben definita posizione filosofica, ma certo sarebbe strano che fosse così. In ogni caso, si deve constatare che, nella discussione pubblica italiana di questi ultimi anni, non si sono fatti molti sforzi per chiarire in che cosa consiste, in generale, il relativismo. Sforzi maggiori sono stati compiuti in altre tradizioni filosofiche,

e ad essi mi appoggerò per tentare di metter ordine nella questione².

Relatività della verità e relatività della giustificazione.

Il relativismo¹ in merito alla verità è stato definito «la più radicale e la più generale di tutte le posizioni relativistiche», perché le altre forme di relativismo sono riducibili al relativismo sulla verità (ma non viceversa)³. La tesi relativistica sulla verità è che non ci sono asserzioni o credenze semplicemente vere: ogni asserzione o credenza è vera *per X*, e spesso *non per Y*. X e Y possono essere singole persone ma anche epoche storiche (relativismo storicistico) o comunità umane (relativismo culturale). X e Y possono anche essere concezioni del mondo o teorie, ma in questo caso si dice forse più comunemente che un'asserzione è vera *in X*, ma non *in Y* («vero nella geometria euclidea, non in quella iperbolica»).

Dire che un'asserzione è vera per X, ma non per Y è – almeno a prima vista – diverso da dire che è *creduta vera* da X, ma non da Y. Che persone diverse credano spesso cose diverse, che ci siano asserzioni non condivise, è una banalità; e non meno banale è la tesi che in epoche diverse si sono credute cose diverse (noi crediamo che la Terra sia rotonda, in passato pochi lo credevano), o che presso società differenti possono essere diffuse credenze diverse (gli Azande credevano nella stregoneria⁴, nella Danimarca di oggi ci credono in pochi), o che teorie diverse sono, appunto, diverse. Su questo sono tutti d'accordo, relativisti e antirelativisti. Ovviamente, che A sia creduta vera da X ma non da Y non implica nulla quanto alla verità di A: sia X sia Y possono sbagliare. Dire che un'asserzione può esse-

re creduta vera da questi ma non da quelli non è una forma di relativismo sulla verità; piú in generale, non è una forma di relativismo; ancora piú in generale, non è una posizione filosofica.

Meno banale è la tesi che i *criteri* di verità, cioè i principî in base ai quali qualcosa viene ritenuto vero, possono essere o sono di fatto diversi tra X e Y. Ecco la formulazione che ne dà Michel Foucault:

Ogni società ha il suo regime di verità, la sua «politica generale» della verità: i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero (Foucault 1977, p. 25).

Di per sé questa tesi, che la si condivida o no, non è relativistica, e meno che mai esprime il relativismo rispetto alla verità. Anzitutto, che i criteri di verità differiscano da X a Y – per esempio, come per Foucault, da una società ad un'altra – non esclude che alcuni siano *buoni* criteri, altri meno; e nemmeno esclude ce ne siano alcuni (per esempio i *nostri*) che sono migliori di tutti gli altri. Ammettere che un alchimista rinascimentale o un fisico aristotelico aveva criteri diversi dai nostri per accettare una proposizione come vera non impegna a sostenere che quei criteri erano buoni quanto i nostri. Al contrario, può essere – e spesso è – la premessa di una ricostruzione «progressista» della storia della scienza, in cui si fa vedere come il corretto metodo scientifico sia nato, piú o meno nel XVII secolo, quando i criteri di scientificità degli alchimisti e dei fisici aristotelici sono stati con buona ragione ripudiati e sostituiti con criteri migliori. In tutto ciò non c'è, ovviamente, nulla di relativistico.

Il relativismo entra in scena quando alla tesi della varietà dei criteri si aggiunge che non ci sono, né possono esserci *metacriteri*, cioè criteri per giudicare della superiorità o inferiorità dei criteri di verità; e che quindi è impossibile sostenere non arbitrariamente che certi criteri sono i migliori di tutti (sono quelli giusti, mentre gli altri sono sbagliati). Chi sostiene questa posizione viene spesso chiamato 'relativista epistemico': per il relativista epistemico, quelle che chiamiamo 'conoscenze' dipendono da criteri di accettabilità che non sono, a loro volta, giustificati né giustificabili; altri criteri, diversi dai nostri, indurrebbero «conoscenze» diverse, e tra questi criteri e i nostri non c'è modo di decidere razionalmente. Per il relativista epistemico non ci sono, ad esempio, principi che consentano di stabilire la superiorità dei metodi della scienza post-galileiana su quelli della fisica medievale. A questo è naturale obiettare che, al contrario, siamo perfettamente in grado di spiegare perché la nostra scienza è metodologicamente superiore alla scienza medievale: per esempio, siamo in grado di giustificare il ruolo essenziale degli esperimenti mediante semplici considerazioni logiche, basate sulla natura della spiegazione scientifica. Ma il relativista replicherà che le nostre spiegazioni *presuppongono*, direttamente o indirettamente, i criteri di cui dovrebbero giustificare la superiorità. Dunque quel che il relativista vuol dire è che non ci sono modi di giustificare un criterio di verità che siano indipendenti dal criterio che pretendono di giustificare: sicché ogni giustificazione di un sistema di giustificazione è destinata ad essere circolare e perciò inaccettabile. Si noti: il punto del relativista epistemico non è (soltanto) che non riusciremo mai a convincere i sostenitori del criterio C_1 della superiorità del nostro criterio C_2 perché le nostre spiegazioni hanno presupposti che i sostenitori di C_1 non accettano; il punto importante è che una giusti-

ficazione dei nostri criteri di giustificazione non è una vera giustificazione neanche *per noi*, perché è vanificata dalla sua ineliminabile circolarità.

Se non esistono metacriteri, dunque, la preferenza per un criterio di verità – per un sistema di giustificazione, per un concetto di ragione, ecc. – non può essere giustificata: è una scelta che ha motivazioni extra-razionali (tradizionali, identitarie, di potere ecc.). I sostenitori di criteri di verità diversi possono ignorarsi o invece insultarsi a vicenda e combattersi:

Dove s'incontrano effettivamente due principî che non si possono riconciliare l'uno con l'altro, là ciascuno dichiara che l'altro è folle ed eretico (Wittgenstein 1974, § 611).

Quel che invece non possono fare – si sostiene – è decidere razionalmente la questione, applicando criteri e procedimenti universalmente validi. Dunque non c'è modo di andar oltre la constatazione che certe credenze o asserzioni sono giustificate per X ma non per Y: la giustificatezza è irrimediabilmente relativa (a singole persone, epoche, comunità). Questa posizione, il relativismo epistemico, è probabilmente la forma più diffusa di relativismo.

Il relativismo epistemico è una posizione filosoficamente rispettabile, difesa (in varie forme) da filosofi di vaglia, da Wittgenstein a Ian Hacking; tuttavia, di per sé non coincide con il relativismo sulla verità, né lo implica. Infatti, supponiamo che X e Y facciano riferimento a criteri di verità diversi (tra cui è impossibile decidere): di conseguenza, ci sarà almeno una proposizione A che X tratterà come vera e Y come falsa; altrimenti i criteri non sarebbero diversi nel senso che ora ci interessa. Ciò non implica che A *sia* vera per X ma non per Y; a meno di non aderire ad una concezione epistemica della verità, che identifica verità e giustificatezza. Ma abbiamo visto che ci sono buone ragioni

per ritenere che verità e giustificatezza siano concetti diversi e distinti anche nell'estensione.

Di fatto, molti sostenitori del relativismo epistemico – specialmente quelli di ambito postmodernista – aderiscono a una concezione epistemica della verità⁵. Poiché pensano che non ci sia altra verità che la giustificatezza, *per loro* il relativismo epistemico è relativismo in merito alla verità. Ma, di per sé, la tesi che ci sono criteri di verità diversi e non è possibile decidere tra di essi non implica che la verità sia relativa.

'Vero per X'

Ma che vuol dire che qualcosa – una credenza o un'asserzione – è vera *per X* ma non *per Y*? Che cosa intendiamo dire quando diciamo che 'La schiavitù è giusta' era vero per Aristotele ma non lo è per noi, che l'identità di massa inerziale e massa gravitazionale è vera per Einstein ma non per Newton, o che il principio di non contraddizione è vero per noi ma non per gli Azande?⁶ Che cosa asserisce, esattamente, chi sostiene la relatività della verità?

L'interpretazione più ovvia è che 'vero per X' voglia dire 'vero secondo X'. Ma questa interpretazione non può essere giusta, perché riduce la relatività della verità al fatto banale – già notato – che persone diverse, culture diverse, epoche diverse intrattengono opinioni diverse (delle quali alcune saranno vere, altre false). Infatti 'vero secondo X' equivale a 'vero nell'opinione di X', cioè a 'creduto vero da X'. Ma che gli Azande e noi crediamo cose diverse non rende la verità relativa.

Si può pensare che dicendo che A è vera per X, ma non per Y, si intenda che la verità di X è *efficace su X*

(ma non su Y); come quando diciamo che una sostanza è velenosa per X ma non per Y (per gli esseri umani ma non per i cani, ad esempio). Ma di che genere di efficacia si tratterebbe, nel caso della verità? Potremmo voler dire, per esempio, che una proposizione P è efficace su X se X pensa e si comporta come se le cose stessero come P dice che stanno. Dicendo che 'La schiavitù è ingiusta' non era vero per Aristotele intenderemmo dire che Aristotele si comportava e pensava come se la schiavitù non fosse stata ingiusta (mentre noi pensiamo e ci comportiamo come se fosse ingiusta). Questa formulazione è di per sé abbastanza plausibile; ma coglie veramente le intuizioni relativistiche sulla verità, o è, ancora una volta, soltanto una formulazione del fatto banale che le persone (le culture, le epoche...) credono a volte cose diverse? Mettiamo che sia un fatto che gli Azande pensano e si comportano come se il mondo non fosse non contraddittorio; è soltanto questo fatto che vogliamo descrivere quando diciamo che il principio di non contraddizione non è *vero per gli Azande*? Se fosse soltanto questo, allora non saremmo di fronte ad una tesi relativistica, né sulla verità né su altro.

Alternativamente, si potrebbe suggerire che 'A è vera per X' faccia riferimento all'*autorità* che A possiede nei confronti di X (ma non di Y), come quando diciamo di una norma che è vincolante per X ma non per Y: per esempio, vincolante per i cittadini italiani ma non per i residenti che non sono cittadini. Dicendo che A è vera per X diremmo quindi che X è impegnato a pensare ed agire in base ad A. Per esempio, noi siamo impegnati a rispettare il principio di non contraddizione, gli Azande no. Non è soltanto che pensiamo e ci comportiamo come se il mondo fosse non contraddittorio (cioè che *crediamo* che sia non contraddittorio):

siamo soggetti all'autorità del principio di non contraddizione. In altri termini, *dobbiamo* comportarci come se il mondo fosse non contraddittorio, e come se la schiavitù fosse ingiusta, e come se la massa gravitazionale coincidesse con la massa inerziale. Non è che semplicemente crediamo tutto ciò; dobbiamo crederlo. Si potrebbe obiettare: che senso ha dire che devo credere qualcosa a proposito della massa gravitazionale, se non ne so nulla? Questo non ha importanza: come sempre nel caso delle norme, dato che faccio parte di una comunità *per cui* sono vere certe proposizioni scientifiche, sono tenuto a crederle anche se personalmente le ignoro (se invece facessi parte della società europea del XVIII secolo, sarei tenuto a credere che la massa inerziale non coincide con la massa gravitazionale).

Questa interpretazione normativa, a me pare, non aggiunge molto alla precedente. Anche qui è lecito domandarsi se non si sta facendo torto alle intuizioni relativistiche. È plausibile pensare che, mettiamo, i membri di certe comunità siano tenuti a credere certe cose mentre i membri di altre comunità sono tenuti a credere altre. Come dice Foucault, ogni società ha la sua «politica della verità»: ha istituzioni, gerarchie e procedure per imporre certe credenze a preferenza di altre. Possiamo anche dire che ogni comunità ha i suoi metodi per indurre i suoi membri a *chiamare* 'vere' certe proposizioni e non altre. Ma è questo che si intende dicendo che quelle proposizioni *sono* vere *per* quella comunità e non per un'altra? Se è questo, allora siamo di fronte ad una variante di quello che potremmo chiamare 'pluralismo epistemico', che diventa relativismo epistemico con la solita aggiunta: «non c'è modo di stabilire se ha ragione la comunità X a imporre certe credenze, o la comunità Y a imporne altre». Questa posizione riguarda la verità - è una forma di relati-

smo sulla verità – solo se la verità è concepita in termini epistemici, cioè solo se vero = giustificato.

Relativismo concettuale.

Sembrerebbe che la tesi della relatività della verità non si riesca a formulare se non si dà per scontata una concezione epistemica della verità: solo chi identifica verità e giustificatezza (conformità a criteri, a «politiche della credenza», ecc.) può dire sensatamente che una stessa credenza può essere vera per X ma non per Y, intendendo con ciò che può essere conforme ai criteri di giustificazione di X ma non a quelli di Y⁸. Del resto, che cosa potrebbe voler dire – in una concezione *non* epistemica della verità – che qualcosa è vero per X ma non per Y? Se si condivide l'intuizione realista, c'è un modo in cui le cose stanno, ed è lo stesso per tutti: le proposizioni che dicono che le cose stanno in quel modo sono vere «per» tutti (in realtà, indipendentemente dalle opinioni di chiunque), quelle che dicono che le cose non stanno in quel modo sono false. Espero (il pianeta Venere visto di sera) era la stessa cosa di Fosforo (il pianeta Venere visto al mattino) già al tempo dei Babilonesi, anche se loro non lo sapevano: la situazione astronomica non è cambiata da allora ad oggi. Quindi l'asserzione 'Espero è Fosforo' era vera anche «per» i Babilonesi, anche se loro non credevano che fosse vera. Capita di sbagliarsi, e questo appunto capitò ai Babilonesi. Peraltro, il loro errore è largamente scusabile, considerando la tecnologia e la matematica di cui disponevano.

Ma il fatto è che, secondo alcuni, *non c'è* un modo in cui le cose stanno:

Nessuno di noi antirappresentazionalisti ha mai dubitato che la maggior parte delle cose nell'universo siano causalmente indipendenti da noi. Quel che mettiamo in dubbio è che siano rappresentativamente indipendenti da noi. *X* è rappresentativamente indipendente da noi se *X* ha una proprietà intrinseca (una proprietà che possiede in qualsiasi descrizione) che è meglio descritta da certi nostri termini che non da altri. Dato che non vediamo modo di decidere quali descrizioni di un oggetto colgono ciò che è «intrinseco» ad esso, e non meramente «relazionale» ed estrinseco [...] siamo pronti ad abbandonare la distinzione tra intrinseco ed estrinseco, la tesi che le credenze rappresentano qualcosa, e tutta quanta la faccenda della dipendenza o indipendenza rappresentazionale. Questo significa abbandonare l'idea di «come stanno le cose *comunque*», indipendentemente dal fatto che siano descritte e da come sono descritte (Rorty 1998, p. 86).

Abbiamo accesso al «modo in cui le cose stanno» sempre soltanto attraverso una descrizione, che è svolta in un linguaggio⁹; in termini un po' diversi, identifichiamo un «modo in cui le cose stanno» grazie a determinati *concetti*, quelli mediante i quali individuiamo e categorizziamo i costituenti della realtà e le loro relazioni. La Terra compie un'orbita intorno al Sole: questo, si dice, è un modo in cui le cose stanno, uno «stato di cose». Questo stato di cose è caratterizzato, come minimo, mediante i concetti di *Terra*, *Sole*, *compiere un'orbita intorno*. Questi concetti fanno parte di un certo *schema concettuale*, di volta in volta concepito come un linguaggio, una teoria, un sistema di rappresentazione, un insieme di principî di classificazione, ecc. (Maria Baghramian ha elencato quindici modi distinti in cui gli schemi concettuali sono stati caratterizzati)¹⁰. Lo stato di cose descritto da 'La Terra compie un'orbita intorno al Sole' non è accessibile se non attraverso, o in, quel particolare schema concettuale. Uno che non disponesse dei concetti di *Terra*, *Sole* e *orbitare*¹¹ non avrebbe accesso allo stato di cose in questione.

Schemi concettuali diversi danno accesso a stati di cose diversi: si può descrivere il mondo nelle categorie della scienza naturale aristotelica o in quelle della scienza post-galileiana, nelle categorie del senso comune o in quelle della (nostra) scienza, nelle categorie di una cultura primitiva o in quelle della cultura euroamericana del XXI secolo. È possibile che ci siano stati di cose ugualmente accessibili da tutti questi schemi concettuali o da molti di essi: per esempio, forse lo stato di cose che sta piovendo può essere descritto, negli stessi termini o in termini facilmente intertraducibili, all'interno di molti schemi concettuali, primitivi o evoluti, pre- o post-galileiani. Ma – si sostiene – ci sono invece stati di cose che sono accessibili solo da un particolare schema concettuale: se si vuol parlare di simpatia e segnature si deve parlare il linguaggio della filosofia naturale rinascimentale, se si parla di stati quantici e forze elettrodeboli si deve parlare il linguaggio della fisica moderna. Non si *può* parlare di stati quantici nel linguaggio della filosofia naturale rinascimentale, né di simpatia nel linguaggio della fisica moderna. Alcuni hanno sostenuto che ci sono lingue, come quella degli indiani Hopi, che danno espressione a schemi concettuali che le altre lingue non sono in grado di esprimere (anche se oggi pochi linguisti condividono queste analisi)¹².

Di per sé, la *pluralità* degli schemi concettuali non implica la loro *irriducibilità* reciproca: che uno stato di cose sia accessibile da uno schema concettuale non implica che a quello stesso stato di cose non si possa avere accesso anche da un altro schema concettuale. Tra i linguaggi che danno espressione a schemi concettuali diversi possono esserci relazioni di traduzione (alla maniera in cui, per esempio, molte proposizioni della chimica – se non tutte – possono essere «tradotte» in proposizioni della fisica). Alcuni direbbero che, in questo

caso, non siamo di fronte a schemi concettuali veramente diversi, ma piuttosto a varianti linguistiche di quello che è, essenzialmente, un solo schema concettuale. Riserverebbero cioè l'espressione 'schemi concettuali diversi' agli schemi concettuali *irriducibilmente* diversi. Questa è una scelta che non sembra avere conseguenze importanti. Il punto importante è se *ci sono*, o almeno sono concepibili schemi concettuali (irriducibilmente) diversi. Nel famoso saggio *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*¹³, Donald Davidson ha sostenuto che non ci sono né possono esserci: uno schema concettuale che sia irriducibile al nostro non è nemmeno identificabile come uno schema concettuale. E, non essendoci schemi concettuali alternativi al nostro, non ha nemmeno senso parlare del *nostro* schema concettuale: la nozione stessa di schema concettuale dev'essere abbandonata. Ma gli argomenti di Davidson non hanno convinto tutti¹⁴. In ciò che segue, supporrò che la nozione di schema concettuale sia praticabile, e che ci siano, o possano esserci schemi concettuali radicalmente diversi, tali cioè che ci sono stati di cose che possono essere concettualizzati nei termini dello schema A ma non in quelli dello schema B, e che sono quindi accessibili da A ma non da B. Cercheremo di vedere quali conseguenze derivano da questa ipotesi per la questione della verità e della sua eventuale relatività.

Al riguardo, alcuni hanno ragionato più o meno nel modo seguente¹⁵:

- 1) Se ci sono schemi concettuali diversi, almeno in alcuni casi (e probabilmente in molti casi) ci sono stati di cose che sono accessibili da uno schema (A) ma non da un altro (B);
- 2) dunque (almeno in alcuni casi) il «modo in cui le cose stanno» dipende dallo schema concettuale che si adotta;

- 3) una proposizione è vera se (e soltanto se) dice che le cose stanno nel modo in cui effettivamente stanno;
- 4) dunque, almeno in certi casi, la verità di una proposizione dipende dallo schema concettuale adottato: una proposizione può essere vera dal punto di vista dello schema A (perché dice che le cose stanno in un modo che è concettualizzabile da A, e le cose stanno effettivamente in quel modo) e non essere vera dal punto di vista di B (perché B non concettualizza le cose in quel modo).

Per esempio, che il sale è cloruro di sodio è vero nello schema concettuale della chimica, mentre non è vero nello schema concettuale della filosofia della natura del Rinascimento.

Questo ragionamento caratterizza il *relativismo concettuale*, che «è stato spesso considerato una pietra angolare delle argomentazioni più importanti e interessanti a favore del relativismo»¹⁶. A volte il relativismo concettuale viene formulato in maniera leggermente ma significativamente diversa: si dice che una proposizione può essere vera in (o per) uno schema concettuale (A) e *falsa* in un altro (B). Ma affinché una proposizione sia falsa in uno schema concettuale, è necessario che i concetti che essa coinvolge appartengano a quello schema concettuale. Allora, però, se i concetti coinvolti dalla proposizione in questione appartengono sia ad A sia a B e le cose stanno come la proposizione dice che stanno, lo schema B risulta essere semplicemente una teoria falsa: non è certo questo che ha in mente il relativista concettuale¹⁷. La versione più convincente del relativismo concettuale è, a mio giudizio, quella proposta da Ian Hacking: gli schemi concettuali (Hacking li chiama «stili di ragionamento») determinano quali proposizioni possono essere *vere o false*.

Prima dello sviluppo di uno stile di ragionamento non ci sono né enunciati che possano essere veri, né oggetti, identificati indipendentemente, su cui si possa dire il vero [*to be correct about*] (Hacking 2002, pp. 188-89).

Il punto di forza del relativismo concettuale non è l'idea che certi stati di cose sussistono per uno schema concettuale ma non per un altro (sicché la proposizione che dice che le cose stanno così è vera per uno schema e falsa per l'altro): se così fosse, quegli stati di cose sarebbero concettualizzabili da entrambi gli schemi, e quindi non si tratterebbe di schemi *concettuali* diversi (almeno per quel particolare aspetto). Il punto di forza del relativismo concettuale è piuttosto l'idea che certe *possibilità* sono configurabili in uno schema concettuale ma non in un altro. Uno schema concettuale, per dirlo con una formula, non determina come stanno le cose, ma che tipi di cose ci sono e come possono stare.

Il relativismo concettuale dà un senso all'espressione 'vero per X' (dove X può essere una persona, o, più spesso, una comunità definita in termini storici o antropologici). Diciamo ad esempio che una proposizione è vera *per* i Greci dell'età omerica se lo schema concettuale adottato dai Greci dell'età omerica ha le risorse per concepire quella proposizione, e le cose stanno effettivamente come quella proposizione dice che stanno. La proposizione che il sale serve a conservare i cibi era vera per i Greci di Omero, la proposizione che il sale è cloruro di sodio no. Si noti: anche la proposizione che in Europa ci sono montagne più alte di 4000 metri era vera per i Greci di Omero (anche se non sapevano che lo fosse), perché il loro schema concettuale aveva le risorse per concepirla e le cose stavano effettivamente così¹⁸. Il relativismo concettuale riesce a dare un senso a 'vero per X' perché relativizza non le credenze o i criteri della loro giustificazione, ma l'ontologia: che tipi di

cose ci sono e in quali relazioni possono stare. I relativisti concettuali non dicono che esseri umani o comunità umane diverse hanno opinioni diverse: dicono che vivono in mondi diversi. Ma se l'ontologia è relativa ad uno schema concettuale, quali proposizioni possono essere vere o false dipenderà dallo schema concettuale, e quindi anche quali proposizioni siano vere dipenderà in parte dallo schema concettuale (oltre che dal fatto che quelle determinate cose stiano effettivamente così).

Alcuni filosofi, per esempio Richard Rorty e Ian Hacking, hanno insistito *sia* sull'idea che non c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente da qualsiasi descrizione (cioè da qualsiasi schema concettuale), *sia* sull'idea che solo le nostre procedure di giustificazione danno un contenuto effettivo alla nozione di verità¹⁹. Chi pensa a questo modo inclina sia al relativismo concettuale, sia al relativismo epistemico. Ma, di per sé, il relativismo concettuale è indipendente dal relativismo epistemico: non lo implica né ne è implicato. Si può essere relativisti concettuali e non pensare affatto che la verità coincida con la giustificatezza: uno schema concettuale determina quali proposizioni possono essere vere, dopodiché una proposizione sarà vera se dice che le cose stanno come in effetti stanno (non – come pensa il relativista epistemico – se è conforme a determinati criteri o giustificata in base a determinate procedure). D'altra parte, si può essere relativisti epistemici senza abbracciare il relativismo concettuale: si può pensare che la verità dipende dai criteri di giustificazione che si adottano, pur pensando che tutti condividiamo gli stessi concetti e abitiamo lo stesso mondo.

Il relativismo concettuale e la dipendenza della verità dalla mente.

Che un modo in cui le cose stanno sia *accessibile* (cioè pensabile o descrivibile nel linguaggio) solo grazie a e attraverso una qualche concettualizzazione, per quanto primordiale («Questa cosa sta qui, quella cosa sta lì»), è ovvio: la premessa del ragionamento del relativista concettuale è del tutto plausibile. Ma il relativista ne deriva conseguenze che non sono altrettanto ovvie. Anzitutto, ne deriva la tesi che un modo in cui le cose stanno *dipende* da una concettualizzazione: non esiste se non per via di quella concettualizzazione. Questa implicazione è piuttosto pesante e controintuitiva. Il sale non era cloruro di sodio prima della creazione della chimica? E allora che cos'era? D'accordo, era una sostanza presente nel mare e in certe formazioni rocciose, usata per insaporire i cibi e conservarli ecc. Ma qual era la composizione delle sue molecole? O non era costituito da molecole? Il nucleo delle stelle non era soggetto a fusione nucleare prima dell'introduzione dei concetti della fisica nucleare? I meccanismi dell'evoluzione non erano all'opera prima dell'introduzione della genetica? Non è facile per il relativista dare risposte sensate e convincenti a questo genere di domande. Ma se si ammette che il sale, da quando esiste, è sempre stato cloruro di sodio, che le stelle sono sempre state soggette a fusione nucleare, e così via, il relativismo concettuale perde molto del suo mordente²⁰. In che senso, infatti, *non era vero per* un greco dell'età omerica (mettiamo) che il sale era cloruro di sodio? Se il sale era cloruro di sodio già allora, la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche allora. Certo, un greco dell'età omerica non aveva *accesso* a quella ve-

rità: lo schema concettuale che adottava non includeva gli ingredienti della proposizione in questione. In questo senso non era vero *per lui* che il sale era cloruro di sodio: non sapeva, né aveva le risorse per arrivare a sapere, che il sale era cloruro di sodio. Se dicendo che A è vera per X, ma non per Y, intendiamo dire che A è vera, ma Y non ha le risorse concettuali per concepirla e quindi non è in grado di riconoscerne la verità (mentre X ha quelle risorse ed è in grado di riconoscerne la verità), benissimo: questo è un senso chiaro di 'vero per X, ma non per Y'. Si tratta però di una forma molto attenuata di relativismo: ciò che è relativo (ad uno schema concettuale e a chi lo adotta) non è la verità di una proposizione ma la sua accessibilità. Dicono che – mettiamo – la teoria della relatività non era vera *per i romani* dell'età augustea non intendiamo dire né che la teoria fosse falsa per loro, né che ai tempi di Augusto le cose nell'Universo stessero diversamente da come la teoria di Einstein dice che stanno; stiamo soltanto dicendo che i romani del secolo I non avevano accesso concettuale alla teoria, e quindi non erano in grado di riconoscerne la verità. La qual cosa è piuttosto banale.

Un momento fa, abbiamo dato per scontato che, se in età omerica il sale era cloruro di sodio, fosse *vero* anche allora che lo era. In questo siamo stati fedeli all'intuizione realista: se le cose stanno in un certo modo, è vera la proposizione che dice che stanno in quel modo. Ma alcuni filosofi hanno rifiutato questa inferenza. Per esempio, Martin Heidegger ha sostenuto che, prima di Newton, le teorie newtoniane del moto dei pianeti non erano vere, nonostante che già allora i pianeti si muovessero come Newton avrebbe poi scoperto che si muovevano:

Prima che le leggi di Newton fossero svelate, non erano «vere»; non ne consegue che fossero false e neppure che esse, se non se ne rendesse più possibile alcuno stato di svelamento ontico, diventerebbero false. [...] Che le leggi di Newton non fossero, prima di lui, né vere né false, non può significare che l'ente da esse svelato e mostrato prima non sia stato. Quelle leggi divennero vere grazie a Newton, grazie a esse l'ente si rese in sé accessibile all'esserci. Una volta svelato, l'ente si mostra proprio come quell'ente che già prima era (Heidegger 1927, p. 643).

Più in generale, secondo Heidegger *niente* era vero prima che l'umanità facesse la sua comparsa nell'Universo, e niente sarà vero dopo che ce ne saremo andati:

Prima ancora che l'esserci in qualche modo fosse e dopo che l'esserci non sarà assolutamente più, nessuna verità era, né alcuna sarà, perché allora essa, in quanto schiudimento, svelamento e stato di svelamento, *non potrebbe* essere (*ibid.*).

Molto tempo dopo, anche Richard Rorty ha sostenuto che solo se ci sono esseri dotati di una mente ci può essere verità: in un mondo privo di menti, infatti, non ci sarebbero credenze né asserzioni, nulla che *possa* essere vero.

Gli idealisti a volte dicono: «Se non ci fossero menti, non ci sarebbero stelle». I pragmatisti dicono soltanto: «Se non ci fossero menti, non ci sarebbe nessuno ad usare la parola 'stella'». Gli oppositori come Russell domandano: ma non sarebbe forse *vero* che ci sono stelle? I pragmatisti rispondono con un'altra domanda: che cosa si suppone significhi 'essere vero' in un mondo in cui non ci sono asserzioni che possano essere vere né menti che possano avere credenze vere? (Rorty 1991b, p. 3).

Dunque in un mondo senza menti ci sarebbero magari stelle e montagne, ma non sarebbe *vero* che ci sono stelle e montagne.

Se Heidegger e Rorty hanno ragione, un mondo senza menti fa eccezione al principio tarskiano (T)

(T) È vero che P se e soltanto se P

Infatti (T) implica che, in qualsiasi mondo, se ci sono montagne allora è vero che ci sono montagne. Ma, come abbiamo detto all'inizio, (T) sembra esprimere la caratteristica nucleare del concetto di verità: se usiamo la parola 'vero' in violazione del principio (T) non stiamo parlando di verità, ma di qualche altra cosa. Questa è di per sé una buona ragione per pensare che Heidegger e Rorty abbiano torto, o che non stiano parlando di verità. Ma ce ne sono altre²¹. Consideriamo, ad esempio, la mia credenza che, prima della comparsa dell'umanità sul nostro pianeta, la Terra era abitata da altre creature, per esempio, per un certo periodo, dai dinosauri. Questa mia credenza pare vera *del* mondo di circa 65 milioni di anni fa – un mondo dove non c'erano esseri dotati di mente. Dunque una credenza o un'asserzione può essere vera *di* un mondo privo di menti, anche se Heidegger e Rorty avessero ragione a sostenere che, tuttavia, non sarebbe vera *in* quel mondo. Ma hanno ragione? Il loro argomento sembra essere questo:

- 1) Solo le credenze e le asserzioni possono essere vere (credenze e asserzioni sono i soli *portatori di verità*);
- 2) ma credenze e asserzioni dipendono, per la loro esistenza, dall'esistenza di menti;
- 3) quindi in un mondo privo di menti non c'è niente che possa essere vero;
- 4) dunque, *a fortiori*, in un mondo privo di menti niente è vero.

La prima premessa del ragionamento è dubbia. Illustrando l'intuizione realista, abbiamo detto che ci sono verità che non saranno mai asserite né credute da nessuno: nessuno si darà mai la pena di contare le presenze della lettera 'r' nel numero della «Stampa» del 9 agosto 1936, eppure, se si dà il caso che quelle presenze siano 12 322, la proposizione che le presenze ecc.

sono 12 322 è vera: l'enunciato 'Ci sono 12 322 presenze della 'r' nel numero della «Stampa» del 9 agosto 1936', nella sua usuale interpretazione, è vero. Se dovessimo dar ragione a Rorty e Heidegger dovremmo rifiutare questa conclusione, perché quell'enunciato non sarà mai asserito né creduto da nessuno, e le credenze e le asserzioni sono i soli portatori di verità. Dovremmo quindi concludere che, anche se ci sono 12 322 presenze della 'r' ecc., tuttavia *non è vero* che ci sono. Se invece – in omaggio a Tarski e fedeli all'intuizione realista – pensiamo che sia vero che ci sono, dobbiamo ammettere che le credenze e le asserzioni non sono i soli portatori di verità²². E non è detto che questi ulteriori portatori di verità – le proposizioni – dipendano dalla mente. Frege, ad esempio, pensava che le proposizioni non fossero né enti fisici, né enti mentali, ma appartenessero ad un Terzo Regno, di cose che non possono essere percepite con i sensi (come gli enti fisici), e però non hanno bisogno di un portatore (non sono *di* qualcuno) come gli enti mentali privati²³.

Comunque, non è indispensabile aderire al platonismo di Frege per negare la conclusione di Rorty e Heidegger che in un mondo senza menti nulla è vero. Basta riflettere sull'ambiguità dell'espressione 'vero *in* un mondo'. Di solito, quando diciamo che qualcosa è vero in un mondo, intendiamo che è vero *di* quel mondo, perché in quel mondo le cose stanno in un certo modo. Così, ad esempio, diciamo che la mia credenza che ci sono montagne molto alte in Asia è vera anche in (cioè di) un ipotetico mondo possibile che sia geograficamente simile al nostro, ma privo di esseri pensanti. Non intendiamo, di solito, che in quel mondo ci sono credenze e asserzioni vere, cioè che c'è qualcuno – un essere pensante – che ha accesso a certe verità. Quando diciamo, ad esempio, che, da quando esiste il sale, è sem-

pre stato vero che il sale è cloruro di sodio, non intendiamo che c'è sempre stato qualcuno che ha pensato veridicamente che il sale è cloruro di sodio (che sarebbe ovviamente falso). Viene quindi il dubbio che anche Heidegger e Rorty confondano la verità e l'accesso alla verità: in un mondo privo di menti niente e nessuno avrebbe accesso ad alcuna verità, ma questo non vuol dire che niente sarebbe vero di quel mondo.

La fabbrica dei fatti.

Vedremo tra poco che la maggior parte degli usi della parola 'relativismo' che sono esemplificati dalle citazioni riportate all'inizio di questo capitolo sono riportabili ad un'accezione di 'relativismo' che non abbiamo ancora discusso: il relativismo *morale*, o relativismo rispetto ai fini e ai valori. Invece, le forme di relativismo di cui abbiamo parlato finora – il relativismo epistemico e il relativismo concettuale – hanno a che fare con le discussioni (ultimamente piuttosto vivaci) intorno alla concezione postmodernista e ai suoi fondamenti, in particolare intorno alla nozione di *fatto* e alla sua legittimità.

I fatti, ha osservato Giorgio Volpe, non sembrano essere un'invenzione dei filosofi: ricorrono frequentemente nei nostri discorsi (Volpe 2005, p. 349). E vi ricorrono, aggiungerei, in modo umile, banale e non filosoficamente connotato: «Mi aspettavo che pochi soggetti barrassero la casella A, invece è *un fatto* che 25 soggetti su 36 l'hanno barrata»; «Credevo che il Consiglio di facoltà fosse oggi, invece è *un fatto* che non c'è». In usi come questi, l'espressione 'è un fatto che' appare semanticamente ridondante: avrei potuto dire «... invece 25 soggetti su 36 l'hanno barrata», e sareb-

be stato lo stesso. Ha però una funzione enfatica (come una sottolineatura o un corsivo): serve ad evidenziare l'importanza di ciò che segue e il suo valere come smentita inequivocabile di ciò che precede (per esempio la mia aspettativa che pochi soggetti barrassero la casella A, o la mia convinzione che oggi ci fosse il Consiglio di facoltà). Mentre lavorava ai suoi *Principi della psicologia*, William James parlava a suo fratello Henry, il grande scrittore, di una resistenza di cui un romanziere è del tutto ignaro: la resistenza dei *fatti*²⁴. Spesso usiamo la parola 'fatto' e la locuzione 'è un fatto che' per esprimere quello che Aldo Gargani ha chiamato «l'attrito» che la realtà esercita rispetto alle nostre credenze, aspettative, congetture, speranze e – soprattutto – desideri²⁵.

Contro la nozione di fatto, e contro queste sue connotazioni (metaforiche) di solidità e ostinazione nell'oporsi ai nostri pensieri e desideri, si è esercitata la critica disgregatrice dei pensatori ermeneutici e postmoderni (prima c'era stata quella degli idealisti, ma è ormai dimenticata, forse anche perché è un precursore un po' imbarazzante). Questa critica oscilla tra la negazione pura e semplice – la frase di Nietzsche «Non ci sono fatti, solo interpretazioni»²⁶ è uno slogan postmodernista – e la riduzione dei fatti ad artefatti di processi interpretativi, che si svolgono sullo sfondo di tradizioni concettuali del tutto contingenti. Anche recentemente, per esempio, Alessandro Ferrara, ribadendo la validità dei presupposti filosofici del postmodernismo, ha ricordato fra l'altro (richiamando la lezione di Max Weber) che la costituzione degli oggetti, e quindi dei fatti, è sempre il risultato di un'operazione interpretativa guidata da valori:

Non occorre vincolarsi a un'improbabile tesi metafisica intorno all'infinità degli aspetti della realtà che è oggetto di co-

noscenza. Basta ragionevolmente ammettere che un qualunque oggetto, naturale o culturale, racchiude in sé molti più elementi [...] di quanti possiamo aspirare ad esaminarne nel corso della nostra esistenza finita di soggetti conoscenti. È la nostra finitezza che impone l'adottare una prospettiva, una selezione, altrimenti non conosceremmo mai nulla. E tale selezione, guidata da valori, di ciò che è importante mettere in luce e ciò che si può lasciare da parte è ovviamente qualcosa che non può provenire da un'*adaequatio intellectus et rei* che ancora non c'è stata. Al contrario è la premessa ermeneutica rimossa che rende possibile parlare di verità in senso «realistico» (Ferrara 2005, p. 76).

In altre parole, 1) oggetti e fatti sono (inevitabilmente) selezionati da un'operazione interpretativa guidata da valori; 2) solo in seguito a questa selezione è possibile parlare di verità «in senso realistico». Gianni Vattimo dice una cosa un po' più radicale, ma la direzione complessiva è la stessa:

I fatti sono un insieme inestricabile di interpretazioni e di datità che non si danno mai se non entro orizzonti interpretativi. Quando cito un «fatto» come tale in genere cito la testimonianza di uno o più interpreti, siano essi testimoni oculari o protagonisti di azioni (Vattimo 2005, p. 81).

Per Vattimo i fatti sono costituiti («inestricabilmente») dalle interpretazioni; in più, di solito quelli che trattiamo come fatti sono resoconti prodotti da interpretazioni di altri. La cosa non sembra fare molta differenza: che le interpretazioni siano nostre o altrui, il punto è che i fatti sono prodotti di operazioni interpretative.

Se i fatti sono costituiti da operazioni interpretative, essi sono *relativi* a queste operazioni: qualcosa è un fatto solo relativamente a una determinata interpretazione. Per esempio: secondo una determinata interpretazione, è un fatto che sono esistiti dinosauri. Si può allora legittimamente domandare se anche questo fat-

to – il fatto che, secondo una determinata interpretazione, sono esistiti dinosauri – è a sua volta relativo a un'interpretazione. Se si risponde di sí, ci si infila in un regresso all'infinito. Se invece si risponde di no, si ammette che ci sono fatti «assoluti», non relativi a un'interpretazione; ed è strano che, mentre non ci sono fatti assoluti che riguardano i dinosauri, ci siano invece fatti assoluti che riguardano le nostre credenze sui dinosauri (Boghossian 2006, pp. 73-75).

L'argomento è ingegnoso, ma non credo che i nemici dei fatti, ermeneutici e postmodernisti, ne sarebbero particolarmente turbati: immagino che non avrebbero difficoltà ad accettare il primo corno del dilemma, cioè il regresso all'infinito. Quel che per gli uni è una riduzione all'assurdo, per gli altri è l'espressione del carattere abissale dell'interpretazione, o dell'illimitatezza della semiosi²⁷.

Il genere di obiezione che vorrei proporre ha a che fare con un altro aspetto di controintuitività della posizione postmodernista. Ci è stato spiegato che i presunti «fatti» sono il prodotto di complesse operazioni selettive e interpretative, mediate da altri interpreti e guidate da valori. Si stentano a riconoscere, in queste descrizioni, gli umili fatti che ho citato all'inizio: che 25 soggetti su 36 abbiano barrato la casella A, che oggi non ci fosse il Consiglio di facoltà. Che ci sarà mai di interpretativo in fatti di questo genere? Viene il dubbio che Ferrara e Vattimo abbiano in mente soprattutto un'altra specie di fatti: vedremo più in là che sono stati dichiarati «fatti» anche fenomeni molto complessi come la crisi delle ideologie, l'impraticabilità del punto di vista metafisico e lo stesso relativismo. In questi casi, effettivamente, la componente interpretativa è in primo piano: si può considerare, mettiamo, la secolarizzazione come un fatto solo selezionando e metten-

do in relazione fra loro molti fatti piú semplici, e questa attività di selezione e connessione merita certamente il nome di 'interpretazione'. Comunque, l'analisi ermeneutica di Ferrara e Vattimo si può applicare, volendo, anche a fatti come il comportamento dei 25 soggetti o la mancata riunione del Consiglio di facoltà. Descrivere certe persone come 'soggetti' (di un esperimento), o un certo insieme di persone come 'Consiglio di facoltà', è un'operazione interpretativa, nel senso che consiste nell'applicazione di certi concetti. Quei concetti potrebbero non essere applicati in quei casi, o potremmo non avere affatto quei concetti; potremmo addirittura, come gli appartenenti a certe culture primitive, non avere nemmeno i concetti numerici di 25 e 36. Quindi anche gli umili fatti in questione non sarebbero caratterizzabili se non disponessimo di certi concetti; inoltre, potremmo *scegliere* di non applicare quei concetti in quei casi. Credo che, quando si dice che i fatti – *tutti* i fatti – sono prodotti di operazioni interpretative, si abbiano in mente entrambi gli aspetti: da un lato, la dipendenza dei fatti da una certa dotazione concettuale senza la quale non potrebbero essere caratterizzati cosí; dall'altro, la loro dipendenza dalla scelta di applicare certi concetti in quei determinati casi (ad esempio, di trattare certe persone come soggetti sperimentali).

Perché tutto ciò è importante, e che cosa pensano di cavarne ermeneutici e postmodernisti? L'abbiamo visto discutendo del relativismo concettuale: il punto è che tutto ciò potrebbe essere diverso da come è. Potremmo non avere quella determinata dotazione concettuale, e averne invece un'altra (potremmo aver adottato, o esserci stato «destinato», un diverso schema concettuale); e, dato che abbiamo certi concetti, potremmo scegliere di non applicarli in quei determinati

casi – per esempio, di non considerare quelle persone come soggetti sperimentali. Il mondo (o l'esperienza) non ci *obbliga* a concettualizzarlo nel modo in cui lo concettualizziamo. Per questo la concezione ermeneutica dei fatti è un cardine della concezione postmoderna. Un punto centrale della concezione postmoderna è che il mondo non ha una struttura metafisica (e nemmeno scientifica) che esige di essere riconosciuta. Per sostenere questa tesi è importante mostrare che nella costituzione dei fatti ci sono elementi di *contingenza* e di *scelta*: di contingenza, perché è contingente che disponiamo di certi concetti; di scelta, perché è una nostra scelta applicarli. I fatti, in altre parole, non sono «lí fuori», pronti per essere constatati da ogni sano intelletto.

Segue da tutto ciò che *non è vero* – o non completamente vero, o solo relativamente vero – che, ad esempio, 25 soggetti su 36 hanno barrato la casella A? Abbiamo visto, discutendo del relativismo concettuale in generale, che non è così: che il sale sia cloruro di sodio non dipende dall'invenzione della chimica, ma è reso accessibile (è conoscibile) grazie all'invenzione della chimica. Allo stesso modo, è (semplicemente) vero, se così sono andate le cose, che 25 soggetti su 36 hanno barrato la casella A; è un *fatto* che le cose sono andate così. Ma quel fatto non sarebbe accessibile, per esempio, ad una comunità che non contasse oltre 5. Volendo, si può esprimere tutto ciò dicendo che il fatto in questione è relativo ad un certo schema concettuale, che include i concetti numerici, il concetto di soggetto sperimentale e vari altri concetti, ma bisogna intendersi: la formulazione non deve essere intesa come se implicasse una qualche fragilità del fatto in questione. Uno che volesse contestare i risultati del nostro esperimento non potrebbe obiettare che, in fin dei conti, quei risultati dipendono dall'adozione – del tutto con-

tingente – di un certo schema concettuale: se non avessimo i concetti di 25 e 36, per esempio, quei risultati non sarebbero validi. Si può obiettare ad uno schema concettuale, o ad una sua applicazione, contrapponendogli un altro schema concettuale, o una diversa applicazione dello stesso schema concettuale; ma non si può obiettare ad un risultato ottenuto nei termini di un certo schema concettuale che è *solo* questo – un risultato nei termini di *un certo* schema concettuale. Abbiamo visto, discutendo di conoscenza e scetticismo, che la possibilità di un'obiezione non è un'obiezione: che *possano* esserci ragioni contro una certa credenza P non è una ragione contro P. Analogamente, la possibilità dell'adozione di un diverso schema concettuale non è di per sé un'obiezione ad un risultato ottenuto entro uno schema concettuale.

Una volta adottato uno schema concettuale – sottolineano gli ermeneuti – possiamo ancora scegliere se applicare i concetti che abbiamo a disposizione in questo o quel caso: per esempio, se descrivere certe persone come soggetti sperimentali e certi raggruppamenti di persone come Consigli di facoltà²⁸. Si deve però sottolineare che, fatte queste scelte, quali siano i fatti dipende solo in parte dalle proprietà dei concetti che si è scelto di applicare: perché dipende, il più delle volte, anche da come stanno effettivamente le cose («dipende dal mondo», come si usa dire)²⁹. Una volta scelto di descrivere certe persone come soggetti sperimentali, che 25 di loro piuttosto che 12 abbiano barrato la casella A *non* è soltanto una conseguenza delle proprietà del concetto di soggetto sperimentale (insieme a quelle del concetto di 25 e a quelle del concetto di casella). Una volta scelto di descrivere un gruppo di persone come Consiglio di facoltà, che il Consiglio si sia riunito in quel tal giorno non dipende dalle proprietà del con-

petto: niente, nel concetto di Consiglio di facoltà, implica che il Consiglio si riunisca in quel tal giorno.

Dunque, anche concedendo a ermenauti e postmoderni tutto quello che è possibile concedere, non c'è molto spazio per la loro retorica: non è vero che «Non ci sono fatti, solo interpretazioni»; non è vero che i fatti sono puri artefatti delle nostre scelte concettuali ed interpretative; né è vero che i presunti fatti sono in qualche modo resi inconsistenti dall'essere sospesi su un «abisso di possibilità» (la possibilità di diversi schemi concettuali e diverse scelte interpretative). La possibilità di un'alternativa non è un'obiezione. Se avessimo fatto scelte diverse (anche di valore, come dice Ferrara) o avessimo avuto un diverso «destino concettuale», non ci sarebbe stata la chimica e non avremmo mai saputo che il sale è cloruro di sodio; ma non ci sono valori adottando i quali il sale sarebbe stato solfuro di potassio e non cloruro di sodio.

Fare a meno dei fatti?

Commentando gli esempi da cui è iniziato il discorso sui fatti – «Mi aspettavo che pochi soggetti barrassero la casella A, invece è *un fatto* che 25 soggetti su 36 l'hanno barrata»; «Credevo che il Consiglio di facoltà fosse oggi, invece è *un fatto* che non c'è» – avevo osservato che, in usi come questi, l'espressione 'è un fatto che' è ridondante. Ma non sempre la parola 'fatto' è ridondante come in quei contesti: in enunciati come 'È rischioso per un testimone negare fatti che sono sotto gli occhi di tutti', o 'Questo libro racconta soltanto i fatti principali della vita di Alessandro Magno', la parola 'fatto' non è eliminabile, e non è neppure chiaro come potrebbe essere sostituita con uno o più enuncia-

ti. Sarebbe, come minimo, molto scomodo non poter disporre della parola 'fatto'. C'è però un senso in cui – si è sostenuto – *i fatti in quanto tali* sono entità *pleonastiche*, che non possono «ambire a un posto tra i costituenti del mondo»:

I fatti sono entità il riconoscimento della cui esistenza non impone di alterare di una virgola l'immagine che delle cose potrebbe formarsi un essere che, non padroneggiando il concetto di fatto, fosse incapace di riconoscere la validità delle trasformazioni mediante le quali arriviamo a riferirci a essi. I fatti non sono, insomma, entità che appartengono alla trama nella quale trovano posto [...] le Americhe, gli elettroni, i rotoli di Qumran e l'effetto placebo (Volpe 2005, p. 343).

Per conoscere la natura degli elettroni o dell'effetto placebo bisogna svolgere un'indagine in senso lato scientifica; per conoscere la natura dei fatti basta riflettere sul nostro modo di parlare. Per stabilire l'esistenza del fatto che Tolstoj non ha scritto *L'idiota* non c'è bisogno di una ricerca distinta da quella che serve a stabilire la relazione fra Tolstoj e *L'idiota*:

Una volta stabilito che Tolstoj non ha scritto *L'idiota*, la conclusione che è un fatto (o che c'è il fatto) che Tolstoj non ha scritto *L'idiota* viene di conseguenza: è assicurata non in virtù di qualche ulteriore indagine empirica, ma semplicemente in virtù della circostanza che il possesso del concetto di fatto ci consente di trasformare

Tolstoj non ha scritto *L'idiota*

in

Che Tolstoj non ha scritto *L'idiota* è un fatto

o in

C'è il fatto che Tolstoj non ha scritto *L'idiota* (Volpe 2005, p. 342).

In altre parole, i fatti non sono abitanti del mondo come gli oggetti e (forse) le proprietà e le relazioni, ma artefatti delle nostre pratiche linguistiche.

Non prenderò posizione a favore o contro questa concezione «pleonastica» dei fatti. Vorrei però ricavare una riflessione dall'argomentazione che è stata usata per introdurla. I sostenitori della concezione pleonastica sfruttano una proprietà del nostro linguaggio: qualsiasi enunciato dichiarativo ('Piove') può essere trasformato in un enunciato in cui si parla di fatti ('È un fatto che piove') senza che la trasformazione comporti cambiamenti di significato³⁰. Se è così, allora uno che volesse evitare di parlare di fatti dovrebbe evitare di usare enunciati dichiarativi, perché qualsiasi enunciato dichiarativo equivale a un enunciato in cui si parla di fatti. Se diciamo che Parigi è in Europa, è come se avessimo detto che è un fatto che Parigi è in Europa; se diciamo che il sale è cloruro di sodio, è come se avessimo detto che è un fatto che il sale è cloruro di sodio; e così via. Certo, almeno in molti casi possiamo evitare di usare la *parola* 'fatto', ma se qualcuno volesse riferire quello che abbiamo detto con un enunciato che ne fa uso, non potremmo trovare niente da obiettare. Dunque anche i più scettici sulla nozione di fatto possono davvero farne a meno solo a patto di rinunciare ad usare enunciati dichiarativi, cioè solo rinunciando ad asserire e ad argomentare alcunché.

È chiaro che anche i filosofi più critici della nozione di fatto si guardano bene dal prendere una strada del genere. Quello che è sorprendente è che, al contrario, quegli stessi filosofi usino la nozione ad ogni piè sospinto, anche là dove altri avrebbe qualche esitazione, preferendo parlare di ragionevoli congetture, o di interpretazioni più o meno largamente condivise. Leggiamo ad esempio, in autori di orientamento ermeneutico, postmodernista e relativistico:

La crisi delle ideologie, la dissoluzione delle metafisiche storiche o scientifiche, il tramonto del mito del progresso e

dell'idea stessa di storia come corso unitario di eventi – sono fatti che stanno sotto gli occhi di tutti (Vattimo 1987, p. v).

Il punto di vista metafisico non è più, «di fatto», e cioè socio-culturalmente, psicologicamente, politicamente, praticabile (Vattimo 2005, p. 81).

... lo stesso relativismo non appare come un'ideologia da difendere, quanto come un elemento della realtà che occorre *ricoscere* (Ambrosi 2005, p. 25).

Il fenomeno complessivo del boom della filosofia si presta a molte interpretazioni, nonché equivoci, ma è un fatto davanti ai nostri occhi (Rovatti, *Se il filosofo ti ascolta*, in «la Repubblica», 15 dicembre 2006).

E così via. A volte le formulazioni sono un po' infelici o imprecise: per esempio, è probabile che Elisabetta Ambrosi voglia dire che è un fatto («un elemento della realtà») l'esistenza di molte visioni del mondo in conflitto; non il relativismo, che è uno tra vari atteggiamenti teorici possibili nei confronti di questo presunto fatto. Ed è probabile che Vattimo, nella seconda citazione, voglia dire che il punto di vista metasifico non è *vietato* da una certa teoria filosofica che si può accogliere o rifiutare, ma *reso impraticabile* da una serie di ostacoli socio-culturali, psicologici e politici. Resta che il gergo dei fatti (che, come abbiamo visto, ha soprattutto una funzione retorica) ha l'effetto di rendere queste dichiarazioni particolarmente perentorie, e di contrapporle vigorosamente alle illusioni che qualcuno di noi potrebbe nutrire, per esempio pensando che le ideologie siano ancora vive e che anzi alcune di esse, come il liberalismo, godano di ottima salute, o che il concetto di progresso sia tuttora utilizzabile. Ma una tale perentorietà si associa male a questioni così controverse, in cui la componente interpretativa è in primo piano. Sarebbe meglio – come suggeriva Wittgenstein³¹ – non parlare di interpretazione quando, in cir-

costanze del tutto normali, comprendiamo la domanda 'Che ora è?' (come insistono che dovremmo fare gli ermeneuti), e riservare invece il termine per scelte descrittive più controverse e meno universalmente condivise, come quelle che portano a descrivere il mondo contemporaneo come un mondo in cui nessuno può fare della metafisica, o come un mondo dominato dal relativismo.

Almeno alcuni postmodernisti sanno bene che anche le loro argomentazioni hanno bisogno di far appello a fatti (sia che li chiamino per nome, sia che no). Per esempio, Vattimo riconosce che

un post-modernista, politico o filosofo che sia, argomenta richiamando questo o quell'aspetto della «realtà»,

dove per 'realtà' (tolte le virgolette) si intende

quell'insieme «hegeliano» di fatti, interpretazioni ricevute, obiezioni e risposte, persuasioni più o meno collaudate (come i classici di un'arte ecc.) che merita, anche per gli ermeneutici post-moderni, il nome di realtà (Vattimo 2005, p. 83)³²

Forse un po' troppa roba, per la pur capace categoria di realtà; forse più di quanta se ne permetterebbero i «sussiegosi empiristi e i realisti di ogni specie» con cui Vattimo sta polemizzando (*ibid.*). Comunque, l'ammisione è importante, e del resto inevitabile. Si rimane tuttavia con l'impressione che l'argomentatore post-moderno si conceda di appellarsi ai fatti tanto quanto l'argomentatore non post-moderno, salvo ricordare, a chi per contrastare le argomentazioni postmoderniste si appelli a sua volta ai fatti (magari di un genere più tosto), che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni.

Relativismi praticabili e impraticabili.

Abbiamo visto che ci sono forme di relativismo filosoficamente piuttosto solide. Il *relativismo epistemico*, per esempio – la tesi che i criteri di giustificazione delle credenze sono o possono essere diversi da epoca a epoca, da società a società e da persona a persona, e non ci sono metacriteri che ci consentano di scegliere tra di essi – è una posizione filosoficamente difendibile. È nata in contrapposizione a quelle che qualche anno fa si chiamavano concezioni «forti» della ragione (il neopositivismo, il marxismo); si è accreditata sottolineando, e qualche volta esasperando differenze più o meno profonde tra criteri di validità, tecniche di accreditamento delle credenze e concezioni della conoscenza (in particolare, della conoscenza scientifica), e insistendo sulla difficoltà di comunicazione tra chi parla lingue scientifiche diverse e sul fatto – innegabile – che un conto è la *validità intrinseca* di un'argomentazione e un conto è la sua *efficacia*, la sua capacità di persuadere chi dissenta dalla sua conclusione. Come abbiamo visto, non è una posizione che riguardi la verità, a meno di non pensare che la verità coincida con la giustificatezza (ma ci sono buone ragioni per non accettare questa identificazione).

Il *relativismo concettuale* – la tesi secondo cui diversi schemi concettuali rendono descrivibili stati di cose differenti, sicché «come stanno le cose» dipende in parte dallo schema concettuale adottato – è una posizione seria, che è stata spesso ben argomentata. Al contrario del relativismo epistemico, il relativismo concettuale riguarda la verità: una stessa proposizione può essere vera per (o in) uno schema concettuale ma non per o in un altro, perché il primo ha le risorse per for-

mulare o concepire quella proposizione mentre il secondo non le ha. Tuttavia, a me pare che il relativismo concettuale non riesca a dissipare del tutto l'intuizione realista: se il sale è cloruro di sodio, allora era cloruro di sodio anche ai tempi dei Greci, e quindi la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche allora, per quanto i Greci non avessero le risorse concettuali per concepirla. È naturale allora distinguere tra la verità di una proposizione e la sua accessibilità: certe proposizioni vere non erano accessibili ai Greci, e in questo senso non erano, per loro, né vere né false. Ma è altrettanto naturale obiettare che mettere le cose a questo modo è soltanto un atto di presunzione da parte nostra: come possiamo dare per scontato che sia vero che il sale è cloruro di sodio? Magari tra cento anni avremo ragione di credere diversamente. Ma, se è così, come possiamo dire che certe *verità* non erano accessibili ai Greci? Possiamo solo dire che certe proposizioni che noi *crediamo* vere non erano accessibili ai Greci.

Questa obiezione, a me sembra, dipende dall'ennesima confusione tra verità e certezza. È certamente possibile (anche se improbabile) che in futuro troviamo delle ragioni per negare che il sale sia cloruro di sodio: in questo senso, la nostra credenza non è certa. Ma se la nostra credenza è vera – e abbiamo ottime ragioni per pensare che lo sia – allora era vera anche ai tempi dei Greci, anche se loro non lo sapevano e non avevano motivo di crederlo, perché non avevano a disposizione l'armamentario concettuale indispensabile non solo per asserire che il sale è cloruro di sodio, ma per interrogarsi sull'eventualità che il sale sia cloruro di sodio.

Questi sono temi su cui la discussione mi pare tuttora aperta. Sono invece meno disposto a riconoscere

che dall'una o dall'altra forma di relativismo «plausibile» seguano alcune delle formulazioni che abbiamo spesso incontrato negli ultimi decenni: che la verità è questione di conformità ai criteri di volta in volta prevalenti e quindi è relativa alle epoche, alle società, agli individui; che la verità «assoluta» non esiste, o, se esiste, non è conoscibile da noi («Dio solo la conosce»); che non c'è un modo in cui le cose stanno, cioè non ci sono fatti, ma solo interpretazioni. In tutti questi casi, ho cercato di far vedere che le conclusioni non seguono dalle premesse esplicitamente o tacitamente invocate per suffragarle.

Fin qui, abbiamo parlato di relativismo – in realtà, di varie forme di relativismo – a proposito di come stanno le cose. Ma abbiamo anche detto fin dall'inizio che le forme più popolari di relativismo non riguardano il modo in cui le cose stanno, ma il modo in cui *dovrebbero* stare: riguardano cioè l'ambito dei fini e dei valori, il dominio dell'etica. Qui il relativismo è massimamente a casa sua e sembra avere dalla sua parte anche il senso comune: chi non è disposto a riconoscere che molte sono le concezioni del bene (e del resto anche del bello), e che tutte hanno diritto di cittadinanza in ogni comunità libera e aperta? Forse il sale è ed è sempre stato cloruro di sodio «per» tutti, che lo sapessero o no; ma di sicuro i valori sono figli del Tempo (e dello Spazio), sicché non ha senso affermare che qualcosa – un'azione, un'intenzione, un assetto sociale, un'istituzione – è buona *in sé* o assolutamente, ma solo che è buona *per* una certa etica condivisa da certe persone, comunità o epoche storiche; mentre per una diversa etica quella stessa azione è indifferente, o addirittura cattiva. Chi la pensa diversamente – chi crede che ci siano valori assoluti, impegnativi per tutti – è un pericoloso dogmatico o, come si usa dire oggi, un

«fondamentalista»: il suo diritto di parola dev'essere quanto meno temperato con la sua oggettiva pericolosità sociale. Vorrei ora far vedere che, anche in questo caso, il relativismo è difficile da formulare in maniera coerente e convincente, più di quanto appaia al senso comune; che non tutte le sue forme sono difendibili; e che l'assolutista morale, che crede che certi valori siano universalmente vincolanti e certi fini debbano essere universalmente condivisi, è una figura più comune di quel che si pensa di solito (non frequenta soltanto le sacrestie o le scuole coraniche), ed è, in ultima analisi, un interlocutore come un altro.

¹ Nell'ordine: Giorello 2005, p. 19 e *passim*; Ratzinger citato in Aime 2006, pp. 14-15; Zagrebelsky 2007, pp. 15-16; Aime 2006, p. 13 e p. 40; Cassano citato in Aime 2006, p. 60; Severino, «Corriere della Sera», 9 giugno 2006; Cacciari citato in Ambrosi 2005, p. 23.

² Sono testi ormai classici sul relativismo Krausz - Meiland 1982 (a cura di) e Hollis - Lukes 1982 (a cura di). Molto più recentemente è apparso l'ampio M. Baghramian, *Relativism*, Routledge, London 2004.

³ Baghramian cit., p. 121.

⁴ Gli Azande sono una popolazione dell'Alto Nilo studiata in una classica ricerca dell'antropologo inglese E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) alla fine degli anni '20 del secolo scorso. Sulle loro credenze vedi oltre, nota 6.

⁵ «Solo all'interno di una apertura storico culturale, o di un paradigma, si può parlare di verità nel senso di conformità a regole, che si danno con l'apertura stessa» (Vattimo 1989, p. 233; vedi anche il più recente 2006, p. 184). R. Rorty, come ha detto lui stesso, oscilla tra la concezione epistemica della verità e una qualche forma di deflazionismo minimalista (cfr. Rorty 1998, p. 21).

⁶ Secondo Evans-Pritchard, gli Azande credono che 1) la stregoneria si trasmette di padre in figlio, 2) i clan Azande sono gruppi patrilineari. Segue che se una persona è uno stregone, tutti i membri del suo clan sono stregoni. Ma gli Azande rifiutano questa conclusione. Secondo Evans-Pritchard, essi non hanno interesse teorico per la questione e, nelle circostanze della loro vita, la cosa non ha rilievo pratico. Vedi Evans-Pritchard 1937, pp. 2-4, e cfr. Baghramian 2004, pp. 160-61.

⁷ «Il principio di non contraddizione non è vero secondo gli Azande» suggerisce, poco plausibilmente, che gli Azande abbiano una qualche opinione esplicita sul principio logico in questione. Questa non mi pare una difficoltà insuperabile. Si può interpretare 'A è vero secondo X'

come 'il comportamento di X è ragionevole se si fa l'ipotesi che creda A' e 'A non è vero secondo X' come 'il comportamento di X è ragionevole se si fa l'ipotesi che non creda A'.

- ⁸ Si noti che la concezione epistemica della verità non implica di per sé nessuna forma di relativismo. Si può infatti pensare che la verità sia giustificata, ma che ci siano criteri di giustificazione unici, o superiori a tutti gli altri (si può cioè rifiutare o il pluralismo epistemico, o la tesi che non esistono metacriteri, o tutt'e due). La posizione di Dummett, ad esempio, è una concezione epistemica della verità che tende a ignorare la questione del pluralismo epistemico. Vedi Baghramian 2004, p. 123.
- ⁹ O in un sistema di rappresentazioni interne come il «linguaggio del pensiero» di Fodor, se vogliamo tener conto del fatto che una descrizione di come stanno le cose può non essere formulata linguisticamente ma soltanto pensata.
- ¹⁰ Baghramian 2004, pp. 214-15.
- ¹¹ E, secondo vari filosofi, altri ancora. Molti pensano che i concetti funzionino solo a gruppi (molecolarismo), o addirittura che uno schema concettuale sia dato tutto in una volta: o si dispone di un intero schema concettuale, o non si dispone di nessuno dei concetti che lo costituiscono (olismo).
- ¹² Mi riferisco ai lavori di Benjamin Whorf e Edward Sapir degli anni '40 e '50 del secolo scorso, su cui vedi Baghramian 2004, pp. 91-93. Sulla confutazione delle loro tesi (soprattutto da parte di Ekkehart Malotki) vedi Pinker 1994, p. 63.
- ¹³ Davidson 1974.
- ¹⁴ Tra le molte critiche alla tesi e agli argomenti di Davidson vedi ad esempio Kraut 1986, Marconi 1992, Hacker 1996.
- ¹⁵ Argomenti simili a quello presentato si trovano ad esempio in Goodman 1978 (cap. 7) e Putnam 1987.
- ¹⁶ Baghramian 2004, p. 213.
- ¹⁷ Ci sono, nella letteratura filosofica, esempi classici che sembrano contraddire quanto qui sostengo. Uno è di Putnam (1987, pp. 18-19): consideriamo un minimondo in cui ci sono solo tre oggetti, o_1 , o_2 e o_3 . Un «logico polacco» (cioè un adepto della mereologia) direbbe che in quel mondo ci sono in realtà *sette* oggetti, e cioè o_1 , o_2 , o_3 e inoltre le loro possibili somme mereologiche, cioè $o_1 + o_2$, $o_1 + o_3$, $o_2 + o_3$ e $o_1 + o_2 + o_3$. Quindi una stessa proposizione, 'Esistono solo tre oggetti', è vera nel nostro schema concettuale e *falsa* in quello del logico polacco. Ma il fatto è che noi e il logico polacco stiamo facendo uso di *diversi* concetti di oggetto (altrimenti gli schemi concettuali non sarebbero, per questo aspetto, diversi); la parola 'oggetto' ha un significato diverso per noi e per il logico polacco. L'enunciato 'Esistono solo tre oggetti' è quindi ambiguo: esprime proposizioni diverse a seconda che sia usato da noi o dal logico polacco. Non c'è, dunque, una *stessa* proposizione che sia vera per noi e falsa per il logico polacco.
- ¹⁸ Nel loro schema concettuale l'avrebbero messa in termini di cubiti e non di metri, ma questo non è importante: se un concetto dello schema A è *definibile* nello schema B, B è, per questo aspetto, soltanto una variante linguistica di A.
- ¹⁹ Rorty ha sostenuto, fin da *La filosofia e lo specchio della natura* che la

nozione di verità in quanto distinta da quella di giustificatezza è quasi del tutto vuota (1979, pp. 212-13, 233-36; cfr. 1991a, p. 128; 1998, p. 19). Hacking, dal canto suo, ha sostenuto che «la verità di un enunciato (del tipo introdotto da un certo stile di ragionamento) è ciò che troviamo ragionando conformemente a quello stile» (2002, p. 191).

²⁰ Rorty riconosce che «Si può [...] essere tranquillamente d'accordo con il senso comune che sono esistiti dinosauri e montagne molto prima che qualcuno li descrivesse come dinosauri e montagne, che il pensiero non li rende tali, e che i conti in banca e i ruoli di genere sono costruzioni sociali in un senso in cui le giraffe non lo sono» (Rorty 1998, p. 83, nota 23).

²¹ Per una discussione più completa del problema della dipendenza della verità dalla mente, vedi Marconi 2006.

²² Proprio il fatto che «molte verità non saranno mai, non diciamo accettate o asserite, ma nemmeno intrattenute senza impegno né formulate» è stato visto come una ragione per *non* identificare i portatori di verità con le asserzioni o con le credenze (cfr. Künne 2003, p. 380).

²³ Frege 1918, p. 69 [trad. it. p. 60].

²⁴ W. James a H. James, 19 settembre 1887, in Skrupskelis - Berkeley 1993 (a cura di), p. 68.

²⁵ Gargani 1987, p. 6.

²⁶ «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: 'ci sono soltanto fatti', direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (Nietzsche 1885-87, p. 7 [trad. it. p. 60]).

²⁷ L'illimitatezza della semiosi è il fenomeno per cui un interpretante (cioè l'effetto di un segno su un interprete) «diventa a sua volta un segno [che è oggetto di interpretazione], e così via all'infinito» (Peirce 1958-1966, 2.303).

²⁸ Si può pensare che l'applicazione di un concetto in determinate circostanze sia *forzata* dalle proprietà del concetto e da quelle di ciò a cui si applica. Se dispongo del concetto di cane, descrivere un certo oggetto come un cane non è una mia scelta. Kripke (1981), utilizzando materiali di Wittgenstein (1953), ha fatto vedere che a questa tesi si può contrapporre un potente argomento scettico, secondo cui l'applicazione di un concetto in certe circostanze, per quanto «naturale» e «ovvia», non può mai considerarsi forzata; anche se tratteremmo uno che non applicasse quel concetto in quelle circostanze come uno che non dispone del concetto, o non conosce il significato di una parola. Qui prenderò per buono il risultato di Kripke (a cui in realtà sono state opposte varie obiezioni) e quindi concederò agli ermeniuti che nell'applicazione di un concetto c'è un elemento ineliminabile di scelta.

²⁹ Su questo punto ha particolarmente insistito Hilary Putnam nelle fasi più recenti della sua riflessione. Per esempio: «Accettare l'ubiquità della relatività concettuale non ci impone di negare che la verità dipenda per davvero dal comportamento di cose lontane dal parlante (anche se la natura della dipendenza cambia al cambiare dei tipi di giochi linguistici che inventiamo» (Putnam 1995, p. 309).

³⁰ Come abbiamo visto (pp. 76-77), non è detto che sia vero il converso: non tutti gli enunciati in cui si parla di fatti possono essere facilmente trasformati, senza cambiamenti di significato, in enunciati dichiarativi in cui non si parla di fatti.

³¹ «Certo ci sono volte in cui *interpreto* segni, do un'interpretazione dei segni; ma questo non succede ogni volta che comprendo un segno. (Se uno mi domanda 'Che ora è?', non c'è un processo interiore di laboriosa interpretazione; semplicemente reagisco a quel che vedo e sento. Se uno leva un coltello contro di me, non dico 'Lo interpreto come una minaccia')» (Wittgenstein 1969, § 9d, p. 47).

³² Analogamente, Rorty non ha difficoltà ad ammettere: «Quando propongo tesi filosofiche di vasta portata sto avanzando "pretese di verità" e non semplicemente proponendo di parlare diversamente» (1991a, p. 92, nota 16).

La paura della verità

Pluralità e pluralismo.

Uno dei (macro)fatti che «sono sotto gli occhi di tutti» è, a detta di molti, il pluralismo, cioè la coesistenza di culture, religioni, forme sociali, scelte di valore diverse:

Un pluralismo di fedi e di culture ormai caratterizza e caratterizzerà sempre di più le nostre città e i nostri paesi (Bianchi 2006, p. 44; cfr. anche pp. 61, 74, 90).

Qui per 'pluralismo' si intende (forse impropriamente) non un atteggiamento verso la pluralità di cui si asserisce l'esistenza, ma la pluralità stessa: non una qualche tesi sul carattere in questo senso plurale delle nostre società umane, ma il *fatto* stesso che, ad esempio, in uno stesso spazio nazionale si trovino a convivere individui e comunità di diversa etnia, cultura (nel senso antropologico del termine), religione ecc.; e anche l'esistenza di diverse scuole di filosofia in dissenso e competizione tra loro (*Fides et ratio*, p. 76), o addirittura – che non parrebbe una novità – la coesistenza sul nostro pianeta di grandi comunità umane, più o meno coese, che hanno dato vita a sistemi sociali e politici differenti, ispirati a valori diversi e spesso caratterizzati dall'influenza di religioni o di sistemi morali diversi.

Si parla quindi di pluralismo per alludere a fenomeni disparati, di alcuni dei quali non è facilissimo determinare le effettive proporzioni. Per esempio, gli emigranti costituiscono oggi il 3 per cento della popolazione mondiale, e sembra molto; ma nel 1913 erano circa il 10 per cento¹. È possibile che tanta enfasi sul «pluralismo» (cioè sulla pluralità) derivi dalla convergenza di due fattori: da un lato i fenomeni immigratori che negli ultimi decenni hanno coinvolto paesi che li avevano subiti poco nel recente passato (o se li erano dimenticati), e dall'altro la particolare aggressività manifestata recentemente da alcuni gruppi che si sono autoproclamati rappresentanti dell'identità islamica, cioè di una delle grandi religioni monoteistiche e della cultura, dell'*ethos*, delle istituzioni che essa ha ispirato. In ogni caso, sia che la pluralità a cui si allude sia una vecchia storia a cui siamo diventati più sensibili recentemente, sia che vi siano effettivamente importanti fatti nuovi, non c'è dubbio che la discussione in merito sia stata negli ultimi anni più animata che in passato, intrecciandosi in vari modi con la questione del relativismo. È sembrato ad alcuni, ad esempio, che la pluralità (il «pluralismo») di culture, opzioni morali e fedi religiose quasi *imponesse* una presa di posizione relativistica, l'alternativa al relativismo essendo soltanto la chiusura dogmatica sulle proprie certezze, il fondamentalismo, la violenza culturale e fisica, la guerra «santa»:

La differenza tra universalisti e relativisti [passa] tra coloro che vogliono IMPORRE agli altri la propria forma di vita e quanti invece ritengono che il rispetto dell'altro impedisca di farlo (F. Cassano in Aime 2006, p. 60).

È in contesti di questo tipo che la nozione di relativismo acquista il massimo peso etico e politico, e d'altra parte si trova ad essere impiegata in modo particolarmente poco univoco (come documentano le citazioni all'inizio del

capitolo precedente). Ma, prima di provare a chiarire questi impieghi, cerchiamo di comprendere meglio i diversi atteggiamenti che il presunto fatto della pluralità culturale ed etico-religiosa può suscitare.

La pluralità come valore: il pluralismo «dei Cento Fiori».

Come si è detto, la pluralità (delle forme di vita, delle opzioni etico-politiche ecc.) può essere considerata semplicemente un fatto. Ma può anche essere considerata un valore: un primo senso in cui si parla propriamente di *pluralismo* è per riferirsi alla tesi che l'esistenza di forme di vita e opzioni etico-politiche diverse è un bene che va salvaguardato dove sia minacciato, e promosso dove sia carente, allo stesso modo in cui è un bene che, nella ricerca scientifica, si confrontino congetture differenti e incompatibili. L'argomento principe per il pluralismo così inteso (che chiamerò 'pluralismo dei Cento Fiori', in ricordo di un leader politico che era tutt'altro che pluralista)² è che il confronto delle forme di vita e delle opinioni sia di per sé benefico:

Dal confronto (e dallo scontro) ognuno ha da guadagnare; viceversa, far tacere anche uno solo è un danno, prima che per lui, per il resto della comunità (Giorello 2005, p. 19).

Ora, la storia sembra aver dimostrato ad usura la seconda parte della tesi di Giorello: la repressione delle opinioni dissenzienti e delle forme di vita minoritarie, oltre ad essere un atto in sé violento e perciò condannabile almeno in prima istanza, conduce – si direbbe inevitabilmente – alla riduzione delle possibilità di divergenza anche nell'ambito delle opinioni e delle forme di vita maggioritarie, e quindi alla dittatura di pochi o di uno solo. Ma, se la riduzione violenta della plu-

ralità è certamente un male, non è altrettanto chiaro perché la pluralità sia un bene. Perché un musulmano dovrebbe trarre vantaggio dalla coesistenza con una comunità buddista o cristiana, perché la medicina tradizionale (cioè scientifica) dovrebbe essere interessata al confronto con l'omeopatia, o perché un omosessuale dovrebbe preferire di vivere tra gli eterosessuali? Tradizionalmente, queste domande hanno ricevuto due tipi di risposte.

a) La pluralità delle alternative aumenta le possibilità di scelta, cioè aumenta la libertà (in uno dei molti sensi di questa travagliata parola):

[Clifford] Geertz paragona la società aperta e libera a un bazar levantino. «In un bazar si possono trovare un mucchio di cose [...] Nessuno è costretto ad acquistare alcunché» [...] Di fatto, il bazar non è che una proiezione della cosiddetta *sovranità del consumatore* (Giorello 2005, p. 68).

A questa motivazione viene opposto il seguente dilemma: o la scelta si esercita in un'area in cui non c'è oggettività – nessuna alternativa è intrinsecamente preferibile – e allora la scelta è indifferente, e che vi sia libertà di scelta è altrettanto indifferente; oppure la scelta si esercita in un'area in cui c'è oggettività e quindi possibilità di errore, e allora la possibilità di scelta accresce la possibilità dell'errore. Alcuni avversari del pluralismo dei Cento Fiori prediligono l'immagine del *contagio*: la semplice coesistenza con opinioni o comportamenti sbagliati incrementa la possibilità di adottarli. Perciò essi *rifiutano* il seguente argomento, usato molto spesso dai difensori del pluralismo:

Non c'è simmetria tra il concedere opportunità diverse e il vietarle. Nel primo caso [...] posso condividere la diversità, posso non condividerla ma accettare che altri la pratichino, posso condividerla e accettarla solo in parte (Aime 2006, p. 89).

Certamente – dicono gli avversari del pluralismo dei Cento Fiori – convivere con un'alternativa non obbliga ad adottarla, ma altrettanto certamente aumenta la possibilità che venga adottata rispetto ad una situazione in cui l'alternativa semplicemente non si dà, o non è divulgata, o è scoraggiata rendendo la sua adozione estremamente costosa.

Tuttavia, il dilemma antipluralista non è del tutto convincente. Rispetto al primo corno del dilemma, si osserva che, anche se le alternative tra cui si sceglie sono equivalenti da un punto di vista oggettivo, si può vedere un valore nell'esercizio di una preferenza, pur motivata soltanto soggettivamente. È un bene che io possa scegliere il dentifricio, il comportamento sessuale o la religione che preferisco, anche se le alternative non differiscono da un punto di vista oggettivo³. Rispetto al secondo corno, si introduce invece una considerazione che rimanda ad un diverso argomento in favore del pluralismo dei Cento Fiori:

b) Il confronto tra alternative tende a far prevalere l'alternativa migliore, o comunque a rendere migliori le diverse alternative in campo. Quindi non è vero che la possibilità di scelta accresce la possibilità dell'errore: al contrario, nel confronto gli errori tendono ad essere eliminati.

Le opinioni e le pratiche sbagliate si arrendono, gradualmente, ai fatti e alle argomentazioni; ma i fatti e le argomentazioni, per produrre il loro effetto sulla mente, devono essere portati al suo cospetto (Mill 1859, p. 25)⁴.

Questa tesi sembra ottimistica al di là di ogni plausibilità. Sembra per lo meno assai dubbio che, mettiamo, un detersivo prevalga sul mercato perché è migliore degli altri e non perché è sostenuto da una campa-

gna pubblicitaria piú efficace, perché ha un nome piú indovinato o una confezione piú attraente. E considerazioni analoghe sembrano valere, ad esempio, nel campo degli orientamenti politici. Se anche si ritiene che in casi come questi sia all'opera una specie di selezione darwiniana, si deve ricordare che la selezione lascia sopravvivere non il migliore ma il piú adatto: che coincide forse con il migliore nel caso degli organismi viventi, ma non necessariamente nel caso dei deterrenti o degli orientamenti politici. Certo, c'è l'esempio del dibattito scientifico tra teorie in competizione (che funge da caso paradigmatico per i sostenitori del pluralismo dei Cento Fiori): qui è sicuramente piú plausibile sostenere che, per ciascuna teoria, il confronto con teorie dissenzienti induce a elaborare nuovi argomenti, a cercare ulteriori evidenze sperimentali e in generale a rendere la teoria piú capace di resistere alle obiezioni, cioè migliore. Le componenti «esterne» che contribuiscono al successo di una teoria scientifica – le capacità retoriche di chi la promuove, le risorse di cui dispone, il suo potere all'interno della comunità scientifica, la sua stessa appartenenza ad una comunità egemone – non sembrano in grado di soverchiare del tutto le componenti interne, vale a dire i pregi epistemici della teoria. Ma il caso della competizione tra teorie scientifiche è difficilmente generalizzabile: è difficile sostenere che, ad esempio, un orientamento politico prevalga soprattutto per la sua migliore capacità di realizzare il bene comune. Molti esempi appaiono smentire una simile congettura.

In conclusione, l'unico argomento positivo a favore del pluralismo dei Cento Fiori che sembra almeno parzialmente convincente è quello che fa appello al valore della possibilità di scegliere in base alle proprie preferenze. Ma anche questo argomento è di efficacia li-

mitata. Le preferenze, infatti, possono essere deplorevoli e produrre scelte esecrabili: in fin dei conti, anche il pedofilo e il *serial killer* agiscono in base alle loro preferenze, e in questi casi faremmo fatica a vedere un valore nel fatto che costoro siano liberi di scegliere in base ad esse. L'unico argomento veramente solido per il pluralismo dei Cento Fiori è quello negativo: che la pluralità sia o non sia un valore, la soppressione o la riduzione della pluralità è certamente un disvalore, sia per la violenza che comporta direttamente, sia per le sue conseguenze sulla distribuzione del potere nelle singole comunità e nella società politica nel suo insieme.

Il pluralismo dei Cento Fiori è parte integrante del sistema di valori che si considera alla base dei sistemi politici di democrazia liberale. Ma questo non vuol dire che questi sistemi non pratichino forme anche drastiche di riduzione della pluralità. Molti comportamenti e stili di vita, e anche un certo numero di opinioni sono sistematicamente repressi. Di solito, si ritiene che il pluralismo dei Cento Fiori si applichi nella misura in cui la sua applicazione non porta alla lesione di diritti (perciò il pluralismo non legittima lo stile di vita del pedofilo né il comportamento del *serial killer*); ma è noto che non è sempre facile determinare quali diritti siano lesi da un comportamento, né – come si è visto nel caso dell'embrione umano – chi siano i soggetti di diritti, e di quali diritti esattamente siano soggetti.

A volte si pensa che il pluralismo dei Cento Fiori non si estenda alle scelte che violano valori largamente condivisi, anche se non necessariamente diritti individuali. Per esempio, la diffusa convinzione che l'infibulazione femminile debba essere proibita può essere motivata dalla considerazione che questa ed altre pratiche analoghe violano l'integrità fisica della persona³. Casi come questo risultano particolarmente difficili per

il pluralista dei Cento Fiori, perché si ha qui a che fare con comportamenti *tradizionali*, cioè percepiti come parte integrante di una cultura che ha una storia più o meno lunga, e dotati di valore identitario per tutti coloro che appartengono a quella cultura. Altri casi analoghi sono quello dell'istigazione al suicidio delle ragazze «disonorate» e le varie forme di schiavitù domestica di donne e bambini⁶. Il pluralista dei Cento Fiori ha di solito più difficoltà ad accettare la repressione di culture minoritarie, o di comportamenti riconducibili a identità culturali minoritarie, di quanta non ne abbia ad accettare la repressione di comportamenti individuali incompatibili con altri valori. Questa maggior sensibilità per il diritto alla devianza delle culture non dipende solo dal fattore quantitativo (le culture sono patrimonio collettivo di molte persone, i comportamenti individuali sono, appunto, individuali), ma dipende anche dall'interferenza tra il pluralismo dei Cento Fiori e una diversa forma di pluralismo, che – come vedremo – non si limita ad apprezzare la pluralità in quanto tale ma stabilisce un'*equivalenza* tra le diverse alternative, specialmente quando prendono la forma di entità collettive o proprie di una collettività: etnie, culture, stili di vita condivisi, religioni.

Anche la comunità scientifica, paradigmaticamente pluralista (dei Cento Fiori), dispone di strumenti per ridurre la pluralità delle proposte in campo. La ricerca deve anzitutto essere finanziata; in secondo luogo, i suoi risultati devono essere diffusi attraverso vari canali (anzitutto convegni e riviste scientifiche); inoltre, i risultati scientifici vengono legittimati diventando materia di insegnamento in varie istituzioni educative, in primo luogo le università. Il controllo di questi strumenti (finanziamenti, canali di diffusione, istituzioni educative) consente alla comunità scientifica, o a chi ha più

peso al suo interno, di ostacolare o emarginare i programmi di ricerca considerati poco interessanti o fondati su presupposti sbagliati. Ogni tanto, in omaggio al pluralismo dei Cento Fiori, qualcuno propone di istituire cattedre di parapsicologia, o di astrologia, o di omeopatia. Negli Stati Uniti, i sostenitori dell'*intelligent design* hanno chiesto uno spazio per le loro teorie all'interno delle istituzioni educative, cogliendo qualche successo. Queste iniziative incontrerebbero forse il favore di Giorello⁷ e di altri pluralisti estremi come lui, ma di solito vengono rifiutate dalla comunità scientifica e dalle istituzioni che essa è in grado di influenzare: il pluralismo scientifico non si estende ai programmi di ricerca che sono in aperto contrasto con teorie consolidate e quasi universalmente condivise, o che si sottraggono ai criteri di convalida comunemente accettati.

Dunque, anche nelle comunità che si ispirano al pluralismo dei Cento Fiori, esso è di fatto invariabilmente circoscritto, e i limiti della sua applicabilità sono oggetto di un negoziato permanente.

Pluralismo dell'equivalenza.

Il pluralismo dei Cento Fiori non è necessariamente relativistico. Chi sostiene il valore dell'esistenza di una pluralità di forme di vita, opinioni, ipotesi scientifiche, opzioni morali e così via non pensa necessariamente che le alternative abbiano tutte lo stesso valore. Si può pensare che i finanziamenti vadano distribuiti tra vari programmi di ricerca e tuttavia credere fermamente che uno di essi sia migliore degli altri; si può essere a favore della libertà di religione e al tempo stesso aderire con tutta l'anima a una particolare fede religiosa. Ciò che motiva il pluralismo dei Cento Fiori,

infatti, non è la convinzione che le alternative siano equivalenti fra loro, o che la scelta tra di esse sia necessariamente arbitraria ed extrarazionale, bensì *a)* l'idea del valore delle scelte basate sulle preferenze individuali, *b)* la convinzione che il confronto avvantaggi le alternative migliori, e soprattutto *c)* la preoccupazione per gli effetti nefasti della riduzione violenta della pluralità. Tuttavia, si parla a volte di pluralismo (ma in un senso diverso) proprio per intendere la concezione secondo cui le diverse alternative sono *equivalenti*: hanno lo stesso valore, o comunque non è possibile, o non è ragionevole istituire tra di esse delle gerarchie di valore.

Di solito il pluralista dell'equivalenza non ha un argomento per dimostrare che le alternative (di cui di volta in volta si tratta) sono oggettivamente equivalenti: si limita a sostenere che le motivazioni della scelta tra di esse non comportano necessariamente, e non *dovrebbero* comportare, giudizi di valore; ed è tendenzialmente irritato dal semplice sospetto che sia possibile se non altro discutere se uno stile di vita o un principio morale non sia *migliore* di un altro. Questo non si applica solo alle scelte individuali, ma anche alle scelte collettive:

Nella gamma di possibilità aperte alle società umane, ciascuna ha fatto una certa scelta, e queste scelte non sono paragonabili tra loro: si equivalgono (Lévi-Strauss 1955, p. 445 [trad. it. p. 373]).

Qui Lévi-Strauss sta presentando una posizione che dice di *non condividere*, perché implica che di una società si debba accettare tutto, anche crudeltà, ingiustizie e infelicità contro cui accade che quella stessa società si rivolti; «e dato che questi abusi esistono anche tra noi, con che diritto non cesseremo di combatterli, se basta che si verifichino altrove perché ci inchiniamo davanti a loro?» (*ibid.*). Invece Marco Aime cita con appro-

vazione questo passo isolandolo dal suo contesto (2006, p. 44); quindi lo prenderò come espressione della posizione di Aime stesso, e non di Lévi-Strauss.

Se le società umane si equivalgono – è immediato obiettare – allora sono paragonabili: se non lo fossero non si potrebbe stabilire che si equivalgono. Il fatto è che, quando Aime dice che le diverse strade seguite dalle varie comunità umane «si equivalgono», non sta dicendo che, ad un accurato esame, appaiono di ugual valore: sta rifiutando di metterle a confronto. Dire che sono equivalenti è un altro modo per dire che non possono e non devono essere confrontate quanto al loro valore, né disposte in una gerarchia di migliore e peggiore.

Perché dovrebbe essere così, non è affatto chiaro. In anni recenti, Jared Diamond (2003) ha sostenuto in modo convincente che le scelte compiute dalle diverse società non sono affatto equivalenti, almeno per quanto riguarda la sopravvivenza di quelle società e dei loro membri: ad esempio, le scelte compiute dai Vichinghi in Groenlandia o dagli abitanti dell'Isola di Pasqua sono risultate esiziali per quelle comunità. Allo stesso modo, sembra, le «scelte» compiute da società diverse possono dar luogo a condizioni di maggiore o minore prosperità, maggiore o minore libertà, maggiore o minore sicurezza, e così via. Naturalmente non è possibile escludere che molte società umane, una volta confrontate rispetto a questi e ad altri parametri, risultino avere pregi e difetti che si compensano e quindi risultino essere, in questo senso, equivalenti. Ma un tale confronto analitico, che io sappia, non è stato svolto né da Aime né da altri. Al contrario, la tesi dell'equivalenza esprime il rifiuto di confronti di questo genere; un rifiuto che appare motivato dalla preoccupazione che si possano instaurare gerarchie, con il loro strascico di disprezzo e magari di razzismo, e destinate invariabilmente a riflet-

tere il punto di vista della società giudicante (in ciò consiste il molto vituperato etnocentrismo).

Non si tratta di una preoccupazione futile. E tuttavia, in una situazione in cui le società e le culture non sono più protette dalla distanza, il confronto è inevitabile: la scelta è soltanto tra un confronto serio, fondato su conoscenze, e la chiacchiera multiculturale, basata su aneddoti, impressioni e pregiudizi. Se l'esito del confronto sarà la sostanziale equivalenza delle società e delle culture, tanto meglio; ma la tesi dell'equivalenza intesa come rifiuto aprioristico della discussione sui meriti rispettivi delle diverse società appare gratuita e indifendibile, motivata dalla paura delle conseguenze più che da ragioni filosofiche, antropologiche o di altro genere.

Il pluralista dell'equivalenza considera la scelta tra le diverse alternative (etiche, religiose, di stile di vita ecc.) come espressione di una preferenza soggettiva. Si può preferire di passare gli anni della pensione in un paesino del Monferrato e non invece «nella maestosa cornice del parco nazionale dell'Abruzzo o nelle dolci colline del Senese» – così ha confessato Umberto Eco –⁸ senza per questo giudicare altre regioni italiane inferiori al Piemonte: la scelta per il Monferrato è questione di «radici», dice Eco, cioè di una propensione che non ha né accampa *ragioni* ma soltanto *cause*: in questo caso, cause biografiche. È ciò che si intende quando si dice che una determinata preferenza «è questione di gusti»: non è motivata da una superiorità intrinseca dell'oggetto della preferenza ma da certe proprietà materiali del soggetto della preferenza, che «è fatto così»: ha una determinata biologia, psicologia, storia. In questa prospettiva, anche gli aspetti culturali della propria biografia – aver letto certi libri, essere stato istruito in certe teorie – vengono interpretati come meri fatti, che

non forniscono ragioni per una scelta ma determinano una preferenza. Mi rivolgo al medico e non allo stregone non perché *ho imparato* che il medico è (in linea di principio) in grado di guarirmi mentre lo stregone no, ma perché, da europeo occidentale, *sono stato condizionato* e quindi *sono abituato* a rivolgermi al medico: questo genere di comportamenti sono considerati effetti di processi causali, non di scelte sostenute da ragioni.

Una scelta che non è considerata l'esito di un procedimento deliberativo più o meno razionale ma l'effetto di un processo causale è davvero una scelta? È lecito dubitarne (infatti si dice a volte, parlando delle preferenze motivate soltanto dai propri gusti, «È più forte di me!») Si può sostenere, naturalmente, che siamo pienamente responsabili di tutte le nostre azioni, anche di quelle che sono determinate da fattori che non siamo in grado di modificare. Ma, indubbiamente, presentare una scelta come determinata causalmente da fattori «oggettivi» riduce la nostra responsabilità, e soprattutto dissocia la scelta da ogni giudizio di superiorità sull'oggetto della scelta (e quindi di inferiorità delle alternative che non sono state scelte). Una scelta motivata soltanto dai propri gusti non implica alcun giudizio di valore su ciò che viene scelto, né di disvalore su ciò che non viene scelto. Allo stesso modo, se una scelta è determinata soltanto da circostanze oggettive – biografiche, ambientali, sociologiche – essa non implica alcun giudizio di valore: sono luterano non perché il luteranesimo sia la religione vera, ma soltanto perché sono stato cresciuto nel luteranesimo; sono di destra non perché la destra abbia ragione e la sinistra torto, ma perché i miei genitori erano di destra.

Le stesse *cause* che a Londra ne hanno fatto un ecclesiastico ne avrebbero fatto, a Pechino, un confuciano o un buddista (Mill 1859, pp. 22-23, corsivo mio).

Fare delle scelte una questione di gusti o di circostanze fattuali non implica che le alternative tra cui si sceglie *siano* equivalenti, ma implica un atteggiamento di astensione quanto ai loro meriti rispettivi.

Come ha osservato, tra gli altri, Roberta De Monticelli (2005, p. 179), ogni volta che si fa di una scelta una questione di gusti l'ambito di quella scelta viene sottratto alla discussione. Non ha senso che io cerchi di convincerti che una posizione politica è migliore di un'altra, se le tue scelte politiche sono determinate – per esempio – dalla tua storia personale: nessun argomento che io possa produrre è in grado di cambiare la tua biografia. Sarebbe come se cercassi di convincerti che il gelato al limone è meglio del gelato al pistacchio (nell'ipotesi che la tua preferenza per il pistacchio dipenda dalla tua costituzione fisica e perciò non sia alterabile da considerazioni razionali). Si discute quando, a partire da un dissenso di opinioni, è possibile produrre argomenti a favore delle proprie opinioni e contro quelle dell'interlocutore; cioè quando è possibile, in linea di principio, che ciascuno degli interlocutori riconosca che la propria posizione è *un errore* – o, per usare l'eufemismo di Crispin Wright, è «cognitivamente inadeguata»⁹. L'ambito dell'*oggettività* è definibile appunto come l'insieme delle questioni rispetto alle quali l'esistenza di un dissenso implica che qualcuno sia in errore (almeno uno dei dissenzienti, ed eventualmente tutti)¹⁰. Le questioni di gusti, invece, non sono oggettive, ma, come si usa dire, soggettive: per quanto possa sentirmi lontano dalla tua preferenza per il gelato al pistacchio, mi riesce difficile considerarla un errore.

La riduzione di tutte le scelte a questioni di gusti equivale dunque alla radicale soggettivizzazione dell'ambito della vita pratica, e alla sua sottrazione alla discussione. Questa operazione ha, io credo, due motivazioni distinte. Da un lato, come si è detto, la soggettivizzazione evi-

ta la responsabilità di difendere la propria posizione e libera dall'onere di giudicare e criticare la posizione altrui, col doppio vantaggio di potersi tranquillamente adagiare su scelte che non si è certi di saper sostenere, e di non passare per aggressivi, intolleranti, magari addirittura razzisti. In altri termini, la soggettivizzazione è la scelta delle buone maniere. Di sicuro c'è molto da dire a favore delle buone maniere; ed è semplice saggezza di vita non esasperare i contrasti, smussare i conflitti, non cercare la rissa su ogni questione per quanto futile. Forse però, in materie di una certa importanza come le scelte etiche, politiche o religiose fondamentali, le buone maniere non sono tutto; e comunque non è detto che, per evitare fastidiose discussioni o conflitti destabilizzanti, si debba inventare una cattiva teoria filosofica che pretende di ridurre ogni divergenza ad una differenza di gusti. Si può, volendo, evitare la discussione senza bisogno di sostenere che essa è in linea di principio impossibile (trattandosi di questione di gusti); si può essere cortesi anche con chi sbaglia, non solo con chi è «semplicemente diverso».

La seconda motivazione è un certo scetticismo sulla possibilità di decidere razionalmente la maggior parte delle questioni su cui c'è dissenso. Poiché dubitiamo che la discussione possa far emergere argomenti decisivi a favore dell'una o dell'altra posizione, e pensiamo invece che sia destinata a produrre (ulteriore) ostilità, le togliamo fin dall'inizio legittimità presentando il dissenso come una divergenza di gusti. Abbiamo già incontrato questo genere di scetticismo (verso la fine del capitolo primo): è opinione diffusa che in materia di morale, di religione e forse anche di politica non ci siano vere e proprie conoscenze. Di conseguenza, la discussione razionale non ha punti archimedei a cui appoggiarsi e rischia di essere nient'altro che l'espressione più o meno articolata di quelle che sono, in ultima analisi,

preferenze soggettive. Quindi, tanto vale evitare ciò che sarebbe comunque soltanto la parodia di una discussione razionale. Questo genere di scetticismo viene poi esteso – indebitamente – dagli ambiti in cui è se non altro difendibile a ogni questione su cui vi sia dissenso, producendo una sorta di universale soggettivismo adolescenziale («Io la vedo così, tu la vedi diversamente: siamo diversi»), espressione di insicurezza delle proprie opinioni e timore del confronto travestiti da filosofia.

Dobbiamo essere grati alle buone maniere e allo scetticismo, che hanno contribuito (nel loro piccolo) a liberarci dalle guerre di religione e da altri orrori. Ma dobbiamo evitare di farne, da regole prudenziali quali sono, una filosofia. La tesi dell'equivalenza delle alternative implica che non ci siano *ragioni* per preferire un'alternativa alle altre (se le ragioni ci fossero, le alternative non sarebbero equivalenti): la scelta è determinata da cause, non sostenuta da ragioni. È una tesi molto forte, e, come abbiamo visto, ha la spiacevole conseguenza di sottrarre alla discussione ciò a cui si applica: se le divergenze politiche, etiche o religiose sono questione di gusti, di formazione personale, di condizionamenti ambientali, è inutile discutere, perché nessuna argomentazione può cambiare la biografia degli interlocutori: quando c'è da prendere una decisione collettiva si tratterà non di discutere ma di contarsi. Ci sono argomenti forti per pensare che la tesi dell'equivalenza sia vera? Io non ne conosco, e sarei sorpreso se ce ne fossero. Il nostro amore per le buone maniere ci dà un motivo per *desiderare* che sia vera: se la tesi fosse vera, potremmo evitare le (astiose) discussioni e gli (sgradevoli) giudizi comparativi. Ma un desiderio non è una dimostrazione. Allo stesso modo, il nostro scetticismo in ambito morale, politico ecc. ci induce a pensare che è *come se* la tesi fosse vera, perché

tanto in questi ambiti non riusciremo mai a dimostrare alcunché. Ma è ovvio che quest'atteggiamento blandamente scettico, se può indurci a guardare con sospetto chi pretende di aver scoperto chissà quali verità etiche o politiche o religiose, non equivale a una dimostrazione a priori che in questi ambiti la conoscenza sia impossibile e la discussione infondata: si tratterà di vedere caso per caso che cosa ci viene proposto e quali ragioni vengono addotte per sostenerlo. In questo come in altri casi, niente ci può dispensare dalla fatica dell'argomentazione.

Dal pluralismo dell'equivalenza al relativismo sui valori.

Se lo prendiamo alla lettera, nemmeno il pluralismo dell'equivalenza è necessariamente una posizione relativistica. Il pluralista dell'equivalenza dice che tutte le alternative hanno lo stesso valore; non dice, a rigore, che l'alternativa A ha valore per X mentre la B ha valore per Y, che questo è buono per me ma non per te. Certo, chi insiste sulla determinazione causale delle scelte, cioè sul fatto che la scelta tra le alternative è determinata dai gusti, dalla biografia, dalle circostanze fattuali di ciascuno, inclinerà al relativismo perché tenderà a ragionare nel modo seguente:

- 1) X sceglie A (mentre Y sceglie B) in base ai suoi gusti (alla sua biografia, ecc.).
- 2) A è (presumibilmente) conforme ai gusti di X/coerente con la sua biografia (lo stesso nel caso di B).
- 3) A è buono per X (mentre B è buono per Y).

Ma – come sappiamo fin dai tempi di Platone – che A sia buono per X nel senso di essere conforme ai suoi gusti o coerente con la sua storia personale non vuol dire che sia buono per X in un altro senso: nel senso di costituire per X il Bene, o anche soltanto il *suo* bene. L'argomento appena accennato presenta una forma di relativismo molto debole: il relativismo «protagoreo»¹¹, che muove dalla constatazione che la stessa cosa ha efficacia causale diversa su persone diverse, X e Y, per sostenere che, quindi, certe proprietà della cosa sono relative. Lo stesso vino è freddo per Aristocle e caldo per Biante: il che non toglie che quel vino abbia una determinata temperatura, la stessa per Aristocle e per Biante e indipendente dalle sensazioni di entrambi.

Tuttavia, è possibile dare al pluralismo dell'equivalenza una torsione esplicitamente relativistica. Si consideri la seguente affermazione di Gustavo Zagrebelsky:

La democrazia [...] è relativistica nel senso preciso della parola, cioè nel senso che i fini e i valori sono da considerare relativi a coloro che li propugnano, e, nella loro varietà, tutti ugualmente legittimi (Zagrebelsky 2007, pp. 15-16).

Questa frase è citata da Marco Aime (2005, p. 21) estraendola da un contesto il cui significato complessivo è tutt'altro che piattamente relativistico. Anzitutto, Zagrebelsky precisa che il relativismo della democrazia non si estende ai valori e ai principi su cui essa si fonda: «l'uguale dignità di tutti gli esseri umani e [i] diritti che ne conseguono e il rispetto dell'uguale partecipazione alla vita politica e delle procedure relative» (Zagrebelsky cit). In altre parole, la democrazia è intransigente, e non relativistica, quando sono in gioco i diritti umani e le regole democratiche. In secondo luogo, la democrazia non contempla, ma al contrario tende ad escludere il relativismo dei singoli cittadini: per il singolo, «relativismo equivale a nichilismo e scet-

ticismo»; esso rappresenta una minaccia per la democrazia, perché chi non ha fede in nulla non ha nessuna ragione di preferire la democrazia ad altre forme di governo. La democrazia, dal canto suo, «presuppone l'aspirazione dei singoli a promuovere e affermare le proprie posizioni e convinzioni» (*ibid.*). In questo contesto, la frase citata da Aime significa, mi pare, che in una democrazia persone e gruppi che hanno fini e aderiscono a valori diversi hanno pari diritto di esprimersi, e il sistema democratico non prende partito tra le diverse opinioni, che tratta come impegnative per chi le esprime e non per altri (né per il sistema nel suo insieme). Una posizione ragionevole e condivisibile¹².

Fuori del suo contesto, tuttavia, e prendendola alla lettera, la frase citata da Aime sembra dire o implicare quanto segue:

- a) (in una democrazia) i fini e i valori (propugnati da individui o gruppi) sono tutti ugualmente legittimi;
- b) i fini e i valori sono relativi a coloro che li propugnano;
- c) in questo senso, la democrazia stessa è un sistema relativistico.

Tre tesi di non piccola portata. La tesi *a*, in particolare, appare quanto meno esagerata. Certo, abbiamo visto che Zagrebelsky esclude quei fini e quei valori che siano in contrasto con i diritti umani e con le regole democratiche: quindi i valori del sangue, del suolo e della superiorità della razza ariana, o il fine dell'instaurazione di una dittatura attraverso una strategia di attentati, omicidi politici e stragi, o la promozione di una cultura dello stupro. I fini e i valori che sono dichiarati ugualmente legittimi sono quelli che restano dopo l'applicazione di un potente filtro.

Ma il filtro in questione lascia passare molte cose – fini e valori – che una democrazia può benissimo escludere, e che per esempio la nostra democrazia di fatto esclude. Per esempio, non è contrario ai diritti umani né alle regole democratiche infischiarne della cultura come della ricerca scientifica, e pensare che la loro promozione non sia un valore; in particolare, una certa ostilità verso la ricerca scientifica è in Italia ampiamente diffusa; coinvolge anche intellettuali rispettati (e rispettabili), non costituisce reato, né chi ne fa professione va incontro al tipo di sanzioni sociali che colpiscono gli assassini, i pedofili o quelli che violano le norme sulla sicurezza del lavoro. Eppure la nostra democrazia «promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica» (art. 9 della Costituzione); il che sembra togliere legittimità alla posizione di chi professa valori incompatibili con tale sviluppo e ritiene lo sviluppo stesso un disvalore. Allo stesso modo, la nostra democrazia riconosce come valore il lavoro (art. 1), il pieno sviluppo della persona umana (art. 3), il paesaggio e il patrimonio storico e artistico nazionale (art. 9), la pace e la giustizia tra le nazioni (art. 11). È del tutto evidente che la carta istitutiva del nostro sistema politico dichiara la propria adesione a un cospicuo numero di fini e valori, e ne ripudia altri: e non tutti i valori che ripudia sono in contrasto con i diritti umani o con le regole democratiche.

Questo sembra mettere in dubbio la tesi *c*, a meno che non si pensi che il sistema politico italiano non è una democrazia, o che la Costituzione non ne esprime le opzioni fondamentali. La nostra democrazia non è affatto «relativistica» nel senso di essere neutrale rispetto a qualsiasi fine o valore e di trattarli tutti come ugualmente legittimi; al contrario, è solidamente ancorata a una lunga serie di scelte di valore (più o meno ri-

specchiate dalla legislazione ordinaria, ovviamente), che discriminano come disvalori le opzioni incompatibili con quelle scelte. Del resto, forse nessun sistema politico, democratico o no, è relativistico nel senso della tesi *c*.

La tesi *b* – i fini e i valori sono relativi a chi li propugna – è quella di più difficile interpretazione: essa rappresenta l'analogo normativo della tesi sulla relatività della verità che abbiamo cercato di interpretare nel capitolo secondo. Chi sostiene la relatività della verità sostiene che una stessa proposizione *A* può essere vera per Luigi ma non per Rosetta (o: per noi, ma non per gli Azande; per Galileo, ma non per Bellarmino; ecc.). Chi sostiene la relatività dei fini e dei valori sostiene, presumibilmente, che qualcosa può essere un fine per Luigi, ma non per Rosetta (o un valore per l'uno, ma non per l'altra). Ma, anche in questo caso, non è facile capire che cosa vuol dire (ad esempio) che qualcosa è un fine per Luigi ma non per Rosetta. Come nel caso della verità, se vuol dire che è un fine *secondo* Luigi ma non *secondo* Rosetta – cioè che Luigi pensa che sia un fine, Rosetta no – allora siamo di fronte non ad una posizione relativistica ma ad una banalità: è ovvio che persone diverse abbiano idee diverse su quali siano i fini da perseguire, e ciò non implica affatto che non ci siano fini «assoluti». È del tutto possibile che Luigi abbia ragione nel pensare che debba essere perseguito il fine *A*, e Rosetta abbia torto a pensare il contrario. Se con la tesi *b* si intende dire che in una democrazia ci sono opinioni divergenti su quali siano i valori e i fini da perseguire la tesi è senz'altro vera, ma è poco appropriato usare il termine 'relativismo' per caratterizzarla, perché si tratterebbe di un relativismo compatibile con l'assolutismo.

Che cos'altro si potrebbe intendere, dicendo che *A*

è un fine per Luigi ma non per Rosetta? Si potrebbe voler dire, ad esempio, che la realizzazione di A è un bene per Luigi, ma non lo è per Rosetta (per cui è invece un male, o è indifferente). Questa interpretazione è facilmente praticabile quando i beni siano identificati con gli *interessi*: è facile capire che cosa si intende quando si dice che il passaggio all'Euro è stato un bene per i lavoratori autonomi ma non per i lavoratori dipendenti, o che il rialzo del prezzo del petrolio è stato un bene per le compagnie petrolifere ma non per i consumatori. Più in generale, se 'A è un fine per X' significa 'la realizzazione di A è funzionale al benessere personale di X', è del tutto chiaro in che senso qualcosa può essere un fine per Luigi ma non per Rosetta. Tuttavia, è dubbio che sia questo che si ha in mente quando si sostiene la tesi *b*: presumibilmente, non si sta parlando dei diversi interessi che convivono in una società democratica, ma dei diversi progetti sociali e politici (globali o parziali) che vi coesistono. Non a caso si parla di *fini e valori*. Ma, se sono in gioco i valori (e i fini in quanto rapportati a valori), diventa più difficile capire che vuol dire che qualcosa è un fine per me ma non per te. In che senso l'accorciamento delle catene distributive, l'adeguamento dell'istruzione universitaria agli standard internazionali o il prolungamento della vita lavorativa sono fini per me, ma non per te? Non è detto che la loro realizzazione vada a mio beneficio e a tuo danno, e in ogni caso io non lo penso e comunque non è per questo che li perseguo. Qui 'A è un fine per X' non significa 'la realizzazione di A è funzionale al benessere personale di X'. Se la realizzazione di A è un bene (se realizza un valore), lo è allo stesso modo «per» Luigi, «per» Rosetta e per chiunque altro. Naturalmente, che sia così è (soltanto) l'opinione di Luigi, che Rosetta può non

condividere. Ma, ancora una volta, questo non vuol dire che il fine o il valore in questione sia *relativo* a Luigi.

Soggettivismo.

Come nel caso della verità, così nel caso dei fini e dei valori c'è un modo semplice di dare un contenuto al relativismo, e un senso all'espressione 'A è un fine (un valore) *per* X'. Basta ammettere che qualcosa è un valore solo se, e per il fatto che, viene *riconosciuto* come tale da qualcuno, X. Per esempio, prestare aiuto ai più deboli o rispettare la natura non sono valori in sé, ma sono valori soltanto perché sono riconosciuti come tali da qualcuno – in questo caso, da molti. Se è così – se essere un valore dipende dal riconoscimento di qualcuno – allora si capisce bene che cosa può voler dire che A è un valore *per* X: può voler dire non soltanto che è un valore *secondo* X (cioè a parere di X), ma che è costituito come valore dal riconoscimento di X; è il fatto che sia un valore secondo X che fa di A un valore – anche se soltanto *per* X. Prestare aiuto ai più deboli è un bene perché noi lo riconosciamo come tale: se non lo riconoscessimo, non sarebbe un bene ma un comportamento eticamente neutro, indifferente, né buono né cattivo. Data questa premessa, la tesi della relatività dei fini e dei valori diventa più interessante, ma anche più impegnativa: dicendo che i valori sono relativi a chi li propugna si intende dire che ciascuno *fa* i suoi valori. X e Y possono «fare», in questo senso, valori diversi: prestare aiuto ai deboli è un valore per X, perché X lo riconosce come tale, e quindi è impegnativo per X (X è *tenuto a* conformare, o almeno ispirare il suo comportamento a quel valore); mentre per

Y, che non lo riconosce, prestare aiuto ai deboli non è affatto un valore e non lo impegna in nessun modo.

È facile vedere che questa concezione dei valori è, in ambito valutativo, l'analogo della concezione epistemica della verità. Secondo la concezione epistemica della verità, una proposizione è vera se e soltanto se è giustificabile, cioè è conforme ai nostri criteri di giustificatezza. Poiché i criteri possono variare, da una comunità umana all'altra, da un'epoca all'altra e anche da un individuo all'altro, è possibile che una stessa proposizione sia vera *per X* ma non *per Y*. Analogamente, secondo la concezione dei valori che ho appena presentato (e che chiamerò 'soggettivistica') qualcosa è un valore se e soltanto se è riconosciuto come tale da noi, o da qualcuno; e quindi può avvenire che lo stesso tipo di stato di cose, o tipo di azione, sia un valore (o un disvalore) per gli antichi Greci ma non per noi, o lo sia per noi ma non per i fondamentalisti islamici.

La concezione epistemica della verità, come abbiamo lungamente visto, non è molto plausibile; e la sua mancanza di plausibilità dipende dalla distinzione, che tutti tendiamo a fare, tra il modo in cui le cose stanno e la nostra opinione sul modo in cui stanno. Un conto è quel che *riusciamo* (o riusciremo) *a stabilire* a proposito della sorte dell'aereo caduto su Ustica nel 1980, e un conto è *come sono andate effettivamente le cose*. È per via di questa distinzione intuitiva che ci risulta naturale pensare che la verità non coincide necessariamente con ciò che riteniamo o riterremo giustificato, o che avremmo ragione di ritenere giustificato. La concezione soggettivistica dei valori appare invece, almeno a prima vista, molto più plausibile. La ragione di questa apparente plausibilità è che, nel caso dei valori, sembra che non abbiamo un'analogia distinzione tra il valore intrinseco di qualcosa e la nostra opinione sul

suo valore. Se non siamo dei platonisti «sfrenati»¹³, non crediamo che ci sia un mondo dei valori «là fuori» (come c'è invece un mondo di cose e di relazioni tra cose), e neanche che le cose, o gli stati di cose, abbiano valore nello stesso modo e nello stesso senso in cui hanno altre proprietà: non crediamo, ad esempio, che la bellezza di una farfalla sia una proprietà della farfalla nello stesso modo e nello stesso senso in cui lo sono i suoi colori o l'avere un certo apparato riproduttivo; o che la tragicità di Hiroshima sia una proprietà di una certa serie di eventi nello stesso modo e nello stesso senso in cui lo sono l'essere avvenuti nel 1945, l'aver prodotto un certo numero di morti o l'aver avuto certe conseguenze di lungo periodo sulla vita degli abitanti di Hiroshima. Le cose sono «là fuori», e sono come sono indipendentemente da quel che ne possiamo pensare noi; i valori, invece, non sono «là fuori» indipendentemente dal fatto che noi li attribuiamo (o, almeno, li riconosciamo). O così ci sembra a prima vista.

Dal soggettivismo al nichilismo.

La concezione soggettivistica dei valori porta con sé il relativismo. Qualcosa – la Cappella Sistina, aiutare i più deboli, lottare contro la dittatura – ha valore *per me* nel senso che ha valore soltanto per il fatto che io gliene riconosco uno. Qualcosa ha valore perché ha valore secondo me. Naturalmente, qualcosa può aver valore sia per me sia per te, e anzi per moltissime persone insieme, e quindi essere un valore *per* una moltitudine, una maggioranza, o, semplificando un po' le cose, un intero popolo, un'epoca storica, una civiltà. Peraltro, se qualcosa *non* è riconosciuto da me come un valore non è affatto un valore (per me), indipendentemen-

te dal fatto che altri lo riconoscano come tale: in questo senso, nella concezione soggettivistica *non ci sono* (per me) *valori diversi dai miei*. Se si è oggettivisti sui valori, i valori sono quelli che sono, indipendentemente dal fatto di essere riconosciuti da chicchessia. Ma se si è soggettivisti non è così: che qualcosa sembri buono a qualcuno non ne fa un valore per qualcun altro.

Eppure c'è chi, senza essere oggettivista, non sembra avere difficoltà ad ammettere una pluralità di valori diversi:

In ogni cultura esiste un senso morale, fondato su presupposti a volte diversi dai nostri, che può presentare tratti comuni e altri divergenti rispetto al nostro modo di giudicare ciò che è buono e ciò che non lo è (Aime 2006, p. 15).

Certo, viene da commentare: ci sono persone che attribuiscono valore – anche valore morale – a cose che a me paiono indifferenti o addirittura moralmente aberranti: e con ciò? Non mi sento in alcun modo vincolato dalle loro scelte né riconosco come tali i loro valori. Se sono oggettivista, posso pensare di poter sbagliare: magari i loro sono autentici valori, ma io non me ne rendo conto. Se invece sono soggettivista, questa strada mi è preclusa: non ci sono altri valori oltre a quelli che io riconosco. Per gli oggettivisti come per i soggettivisti, non è ovvio che si possa parlare di un «senso morale» che porta a divergere dal «nostro modo di giudicare ciò che è buono e ciò che non lo è». Un senso *morale* per il quale cose che per noi sono cattive sono invece buone, o viceversa? Un senso morale che disprezza il soccorso del più debole e valorizza la competizione più sfrenata, o la guerra santa? Per poter parlare di senso morale in questo contesto, bisogna spogliare l'aggettivo di ogni connotazione valutativa: «morale», in questo senso, è ciò che qualcuno reputa bene

nell'ordine delle azioni, indipendentemente dal fatto che *sia* bene o che *noi* lo riconosciamo come tale.

Con queste precisazioni, possiamo certamente ammettere che altri riconoscono valori diversi da quelli che noi riconosciamo. Con un minimo di forzatura, possiamo parlare di «ammettere l'esistenza di valori diversi», e concordare di tutto cuore con Marco Aime quando sostiene che «ammettere l'esistenza di valori diversi [non] significa necessariamente abdicare ai [propri] valori» (p. 54). Affrettandoci però a precisare che ammettere, in questo senso, l'esistenza di valori diversi non significa affatto *riconoscere come tali* valori diversi dai propri: ammettere che il Ku Klux Klan riconosce come valore la supremazia della razza bianca non è ammettere che la supremazia della razza bianca *sia* un valore, o abbia valore. Questo, effettivamente, non si potrebbe farlo senza abdicare ai *propri* valori.

Ho il sospetto, però, che questo modo di mettere le cose non soddisferebbe del tutto i sostenitori della pluralità dei valori. Ho l'impressione che essi non ci chiedano semplicemente di riconoscere un fatto antropologico (persone diverse, o comunità diverse, riconoscono valori diversi) ma vogliano dare a questo fatto un rilievo morale in senso stretto: vorrebbero farci ammettere che i valori degli altri sono, in certo modo, *valori anche per noi*. Questa è una posizione davvero strana, almeno a prima vista. I sostenitori della pluralità dei valori sono di solito inclini al soggettivismo: non pensano che ci siano «oggettivamente» certi valori, gli stessi per tutti, ma pensano al contrario che qualcosa è un valore solo per il fatto di essere riconosciuto come tale da qualcuno. Ma abbiamo visto che per la concezione soggettivistica solo i *miei* (i *nostri*) valori sono tali. Come è possibile aderire ad una concezione del genere e contemporaneamente ammiccare ai «valori» al-

trui? Una risposta ci viene da quel che abbiamo detto a proposito del pluralismo dell'equivalenza.

Abbiamo visto che il pluralista dell'equivalenza tratta la scelta tra le diverse alternative come determinata da fattori causali – al limite, una questione di gusti. Questo modo di pensare si può facilmente estendere ai valori. Credo che la discussione sia meglio della violenza, o che la Cappella Sistina sia meglio del quartiere ZEN di Palermo, *perché* ho una determinata biografia, ho avuto una certa educazione, ho letto certi libri e ascoltato certi discorsi. Avesse avuto una storia diversa, crederei che la violenza è meglio della discussione (è più virile), o che il quartiere ZEN è meglio della Sistina (è più moderno). La mia propensione per certi valori è un mero fatto, del tutto contingente e accidentale, come lo è la propensione di altri per altri valori. Non sono i meriti intrinseci della Cappella Sistina a motivare la mia propensione, ma le mie vicende e circostanze personali a causarla.

Se queste considerazioni si sommano al soggettivismo, cioè all'idea che i valori sono costituiti come tali dal riconoscimento di qualcuno, segue che è un mero fatto – l'effetto di un processo causale – che qualcosa sia un valore per qualcuno. In altre parole, non ci sono, propriamente, valori, ma soltanto preferenze (individuali o collettive) determinate da varie circostanze. Si scelgono i valori come si scelgono le marche di sigarette o gli abiti da indossare. Certo, io non mi vestirei mai come un frequentatore di discoteche alla moda o come un funzionario di banca della City, perché non mi *piace*: ma non penso che ci sia nulla di intrinsecamente sbagliato nel vestirsi a quel modo. Mentre chi persegue valori incompatibili con i nostri merita il nostro biasimo, chi sceglie in base a gusti diversi dai nostri suscita in noi soltanto sorpresa, o al massimo

quell'ironia che sottolinea il carattere vagamente inquietante di una differenza; ma non propriamente riprovazione. Il soggettivismo, secondo cui solo i *nostri* valori sono valori autentici, diventa «tollerante» verso i valori altrui se si associa alla riduzione causale delle opzioni di valore, cioè alla convinzione che riconosciamo certi valori piuttosto che altri perché siamo *fatti* in un certo modo. Per questa via il soggettivismo diventa, come si usa dire, «nichilistico»: non ci sono valori ma soltanto preferenze, determinate da una storia causale (non motivate dal valore intrinseco di ciò a cui si rivolgono).

A rigore, il soggettivismo sui valori non implica il nichilismo; tuttavia, il nichilismo ne è uno sviluppo naturale. Se il mio apprezzamento della Cappella Sistina non dipende dal valore intrinseco degli affreschi di Michelangelo, è naturale pensare che dipenda da come sono fatto io. Se la mia opposizione alla schiavitù non dipende dal fatto che la schiavitù è intrinsecamente ingiusta, allora verrà spiegata dalla mia educazione cristiana o illuministica. A questo modo, però, il soggettivista giunge a riconoscere e rispettare i valori altrui solo al prezzo di distruggere la loro natura di valori, e, insieme, anche la natura di valori dei *propri* valori. Si noti: i «valori» del nichilista non perdono la loro natura di valori perché non siano più in grado di orientare il comportamento di chi li riconosce. Gusti e preferenze possono condizionare il comportamento al massimo grado. Magari non annetto nessun particolare valore al fatto di collezionare soldatini di età napoleonica, e tuttavia la mia passione per quei soldatini è tale da impegnare molte delle mie risorse e tutto il mio tempo libero. I gusti sono in questo senso impegnativi quanto i valori. Non sono, però, impegnativi sul piano specificamente *morale*: se non sono proprio matto, è dif-

ficile che pensi che sia *bene* collezionare soldatini napoleonici e *male* non farlo, o che mi senta in colpa per il fatto di trascurare, occasionalmente, i miei soldatini. L'operazione nichilistica sui valori, in buona sostanza, abolisce la dimensione morale dell'esistenza e svuota il vocabolario dell'etica.

Fa una differenza? Secondo i nichilisti, la differenza è tutta a loro vantaggio. L'atteggiamento nichilista, essi dicono, è incompatibile con le violente e insane passioni suscitate dal giudizio morale, e quindi con gli scontri di civiltà, le guerre di religione, l'odio ideologico; è un atteggiamento che trasferisce ai valori la stessa tolleranza che troviamo naturale praticare nel caso dei gusti. Tuttavia – si potrebbe obiettare – che cosa avrebbe da dire il nichilista a chi, invece, avesse il *gusto* della violenza, della persecuzione e dell'odio ideologico? Sarebbe, dal suo punto di vista, una preferenza come un'altra, determinata da una particolare storia causale. E non potrebbe *il nichilista stesso* avere questi particolari, perversi gusti? Niente vieta che il nichilista, pur non vedendo *ragioni* per contestare le preferenze altrui, abbia personalmente il gusto della sopraffazione. Se di fatto i nichilisti sono persone pacifiche e tolleranti, buon per loro (e per noi); ma niente nella loro posizione li obbliga ad esserlo.

Inoltre – e soprattutto – siamo davvero disposti ad ammettere che la pratica di esporre gli anziani alla morte per congelamento, l'imposizione del suicidio alle vedove o la ricerca dell'arricchimento personale ad ogni costo sono in sé altrettanto rispettabili dell'accudimento degli anziani, dell'assistenza alle vedove e della beneficenza? Se non lo siamo, il nichilismo non va d'accordo con alcune nostre intuizioni morali, e con questo conflitto bisognerà fare i conti. Si ha volte l'impressione che il nichilismo, come la nottola di Miner-

va di Hegel, voli solo sul far della sera: cioè si applichi in realtà soltanto a conflitti di valore ormai superati, che non accendono più le passioni e su cui il giudizio è diventato incerto. Quando invece il giudizio morale è ancora attivo e ben definito, il nichilismo perde molto del suo mordente.

La persona divisa.

Forse però il nichilismo non è la sola via possibile al riconoscimento della pluralità dei valori. Forse la situazione del confronto tra valori diversi, e tra sistemi morali diversi, è più articolata di come l'abbiamo descritta finora. Per rendercene conto, consideriamo un caso che finora abbiamo trascurato: quello del conflitto tra valori a cui *una stessa persona* aderisce e da cui si sente vincolata. È la situazione che, tradizionalmente, ha definito l'ambito della tragedia: Oreste, Antigone, Amleto, il Cid sono figure dell'opposizione tra valori che sono, o appaiono ad un certo momento ugualmente vincolanti: il dovere di figlio e le leggi della Città, la giustizia e la *pietas* filiale, l'amore e l'onore. Ma il tema è stato discusso anche dai filosofi contemporanei, in termini più vicini alla quotidianità e alla nostra sensibilità morale. Secondo Isaiah Berlin, ad esempio, non si deve dare per scontato che i valori di ciascuno siano necessariamente integrabili in un sistema armonioso¹⁴. Nell'esperienza di ciascuno di noi, il valore della giustizia rigorosa può entrare in contrasto con quello della misericordia, l'amore per la verità con il dovere di non provocare sofferenza, la dedizione alla propria missione di artista con l'impegno di assistenza alla propria famiglia, il valore della libertà con il diritto ad una vita decente dei deboli e dei meno capa-

ci («Libertà totale per i lupi significa morte per gli agnelli», Berlin 1990, p. 33). La tragedia rappresenta questi contrasti come non mediabili: il carattere, appunto, tragico delle situazioni rappresentate consiste proprio nel fatto che in quelle situazioni è *impossibile* scegliere il bene, perché ogni scelta sacrifica un valore che non è meno essenziale di quello a cui si sceglie di essere fedeli. Ma, secondo Berlin, le situazioni propriamente tragiche sono casi estremi; nella vita di ogni giorno,

gli scontri [...] possono essere attutiti. Le esigenze possono essere temperate, si possono raggiungere dei compromessi. Nelle situazioni concrete non tutte le esigenze hanno la stessa forza: un tanto per la libertà e un tanto per l'uguaglianza; un tanto per la condanna morale netta, e un tanto per la comprensione di una determinata situazione umana; un tanto per il pieno vigore della legge, e un tanto per la prerogativa della misericordia; per nutrire gli affamati, vestire gli ignudi, curare i malati, dare un ricovero a chi non ha casa. Si tratta di stabilire delle priorità, che non sono mai definitive e assolute (Berlin 1990, p. 39).

Un altro insigne filosofo morale contemporaneo, amico e collega di Berlin, era un po' meno ottimista di lui. Secondo Stuart Hampshire, ci sono certamente casi in cui si può raggiungere una compensazione, un *trade off* tra valori antagonisti a cui si è ugualmente sensibili: si può ad esempio, come dice Berlin, rinunciare a un po' di libertà individuale in cambio di un po' di più di giustizia sociale (oggi veramente è più popolare l'inverso, ma Hampshire scriveva alla fine degli anni '70)¹⁵. In molti altri casi, invece, non c'è compromesso possibile, perché il conflitto riguarda forme di vita incompatibili. Se ad esempio una persona pensa di avere una missione (artistica, scientifica, umanitaria) il cui compimento richiede di lasciarsi alle spalle la propria famiglia e di farla soffrire, il compromesso non è possibile; si tratta di scegliere, e ciascuna scelta comporta

il sacrificio di valori che, almeno nel momento della scelta, appaiono ugualmente e pienamente impegnativi. Oppure, pensiamo al conflitto tra il dovere di dire la verità (a chi la chiede e ha diritto di conoscerla) e l'obbligo di non causare sofferenza. Ci sono posizioni morali che determinano, in questo caso, delle priorità chiare: un utilitarista, che commisura tutte le scelte al benessere del maggior numero, sceglierà sempre di non dare dolore; al contrario, un devoto della verità a tutti i costi non avrà esitazioni a far passare il dovere della verità davanti alla considerazione per la sofferenza altrui. Ma c'è anche chi è *ugualmente* sensibile alle due istanze morali; chi vede ciascuna situazione di conflitto tra il dovere di dire la verità e l'obbligo di non causare sofferenza come «un punto di divergenza tra due forme di vita», una che ha al centro la veridicità, l'integrità e la forza di carattere, l'altra che ha al centro la mitezza e «una lucida attenzione per i sentimenti altrui» (Hampshire 1978, p. 47). Il contrasto tra queste due forme di vita, a entrambe le quali si riconosce «nobiltà e valore», non è veramente mediabile.

Secondo Hampshire, in questi casi non ci sono principi razionali capaci di stabilire un ordine di priorità. Si sceglie, alla fine; ma le ragioni con cui si arriva ad una scelta non si lasciano disporre in un'argomentazione razionale (Hampshire 1978, p. 47). Hanno torto i teorici dell'«armonia morale», da Aristotele a Hume a Kant a Rawls, che pensano che

una persona capace e lucida ha, in linea di principio, le risorse per risolvere qualsiasi problema morale gli si presenti [...] non deve per forza imbattersi in problemi morali insolubili (Hampshire 1983, p. 144).

Il ragionamento ha «un ruolo immenso» nel dibattito e nella deliberazione morale¹⁶, ma incontra un limite

nei conflitti tra principî e valori morali interni alla persona. Per Hampshire, questi conflitti sono l'essenza della vita morale: «La moralità è fatta di conflitti inevitabili fra principî di condotta, non di un'armonia tra i fini» (1978, p. 42).

]

L'umanità come persona.

Sia Hampshire, sia Berlin tendevano a trattare i conflitti tra diversi sistemi morali alla stessa stregua dei conflitti di valore interni alla singola persona:

Ci sono molti fini oggettivi, valori ultimi, alcuni incompatibili con altri, perseguiti da società diverse in momenti diversi, o da gruppi diversi appartenenti alla stessa società, da intere classi o chiese o razze, *o da individui specifici al loro interno*, ciascuno dei quali può scoprirsi soggetto alle richieste conflittuali di fini non integrabili, e tuttavia ugualmente ultimi e oggettivi (Berlin 1990, p. 80; corsivo mio; cfr. Hampshire 1983, p. 149).

Ma è chiaro che, almeno in prima approssimazione, i due casi sono profondamente diversi. I conflitti interni alla persona coinvolgono valori ugualmente riconosciuti, mentre i contrasti tra sistemi morali diversi riguardano valori che sono riconosciuti come tali dagli uni ma non dagli altri. A volte i conflitti intrapersonali sono rappresentati come se due parti della stessa persona fossero in lotta tra loro; ma in realtà si tratta di una sola persona, che vorrebbe e dovrebbe – ma non può – testimoniare la sua fedeltà a valori incompatibili. Al contrario, i contrasti tra sistemi morali – mettiamo, tra un'etica ispirata a principî illuministici e un'etica arcaica a base religiosa – contrappongono persone che aderiscono a valori diversi e incompatibili. Il contrasto si materializza in primo luogo quando gruppi che aderiscono a valori incompatibili sono ugualmente

coinvolti da decisioni collettive, per esempio perché sono gruppi di cittadini dello stesso paese: la decisione dovrà ispirarsi o ad un sistema di valori o all'altro, e sarà quindi tendenzialmente giudicata buona dagli uni e scellerata dagli altri, o sarà un compromesso destinato a lasciare insoddisfatte entrambe le parti. Ma, in secondo luogo, il contrasto è anche parzialmente indipendente dalle conseguenze dirette sull'esistenza di ciascuno, e si colloca al livello del giudizio morale: per chi aderisce all'etica A, i comportamenti ispirati all'etica B sono fonte di scandalo ed abominio, e *tanto più* perché si presumono ispirati da valori morali, e quindi vantano una legittimità a cui non hanno diritto e abusano della nozione stessa di moralità. Un comportamento contrario ai propri valori è riprovevole, ma se professa di essere ispirato a valori è anche sacrilego.

È vero tuttavia che non bisogna vedere ogni contrasto culturale come conflitto tra sistemi morali alternativi e incompatibili. Anzitutto, ci sono sensibilità e valori morali molto diffusi, se non universalmente condivisi:

c'è già un'intesa abbastanza ampia, tra persone di società diverse e ormai da un tempo abbastanza lungo, su ciò che è giusto e ingiusto, bene e male (Berlin 1990, p. 40);

ci sono «evidenti uniformità» che riguardano l'amore, l'amicizia, la giustizia, «istanze morali riconosciute in quasi tutte le organizzazioni sociali conosciute che siano al di sopra del livello più primitivo» (Hampshire 1978, p. 53). Secondo Michael Walzer, c'è qualcosa come una «moralità minimale»: un insieme

di principî e regole che si ripetono in tempi e luoghi diversi, e che risultano simili anche se sono espressi in linguaggi diversi e riflettono storie diverse e diverse versioni del mondo (1994, p. 17).

Questi principî e regole non costituiscono nel loro insieme una moralità compiuta (nella terminologia di

Walzer, una moralità «spessa», che ha una storia ed è intrecciata con pratiche e costumi); si tratta piuttosto di assonanze, in forza delle quali riconosciamo i nostri stessi valori all'opera in esperienze morali diverse dalle nostre: come tratti comuni (la linea del naso, il colore degli occhi) all'interno di fisionomie complessivamente diverse.

In secondo luogo – e questa è forse la considerazione più importante sul piano pratico – quelli che vengono a volte descritti come conflitti di valore «tra culture» (il più delle volte, tra la *nostra* cultura e presunte culture «altre») sono in molti casi più correttamente e meno drammaticamente descrivibili come conflitti tra *certi* comportamenti, messi in atto da persone che sono nate in un altro paese, hanno avuto un'educazione diversa e parlano come lingua madre una lingua diversa dalla nostra, e *certi* valori, magari condivisi da noi e dai nostri amici. Quegli stessi comportamenti potrebbero non essere approvati da altre persone, nate sotto lo stesso cielo di chi li pratica o li teorizza. È già difficile identificare in modo convincente una cultura:

Una cultura pienamente individuabile è, nella migliore delle ipotesi, un evento raro. Culture, subculture, frammenti di culture diverse, si incontrano continuamente e continuamente modificano e scambiano i loro modelli di comportamento e i loro atteggiamenti. I comportamenti sociali non potrebbero mai presentarsi con un certificato che ne attesti l'appartenenza ad una cultura autenticamente diversa (Williams 1985, p. 191).

Ancora più difficile è identificare in modo univoco il sistema morale caratteristico di una determinata cultura, all'interno della quale, come all'interno della nostra, possono benissimo convivere atteggiamenti morali e opzioni di valore del tutto diverse, incompatibili e antagonistiche tra loro. Quando le cose stanno così, non c'è ragione che il giudizio morale negativo che col-

pisce un singolo comportamento, ed eventualmente anche i valori a cui è ispirato, debba estendersi ad un'intera «cultura».

In terzo luogo, comportamenti che appaiono in contrasto con il nostro sistema morale possono essere ispirati non a valori antagonistici ai nostri, ma a valori che anche noi riconosciamo. La pratica eschimese di uccidere o abbandonare alla morte i vecchi malati fa orrore alla nostra sensibilità morale. Gli Eschimesi, tuttavia, agiscono così in nome del benessere dell'intera comunità, se non della sua sopravvivenza, e questo è un valore anche nostro; quel che è diverso è l'ordine di priorità tra questa istanza morale e l'istanza della cura degli anziani e dei malati, e del rispetto per la vita umana in ogni sua fase (Baghramian 2004, p. 280). In questi casi – che non sono infrequenti – abbiamo a che fare con opzioni morali che sono evidentemente radicate in una comune umanità: è come se la ponderazione delle diverse istanze morali avesse dato luogo, nel caso degli Eschimesi, ad un esito diverso da quello che ha avuto per noi; ma si tratta pur sempre di istanze morali a cui sia noi, sia gli Eschimesi siamo sensibili.

In casi come questo, non si vede quale sia la differenza tra la discussione all'interno della nostra comunità sulla priorità da accordare, in ciascun caso, ai diversi valori morali riconosciuti, la discussione nel foro interiore di una singola persona che è lacerata da un conflitto tra valori che riconosce, e quella che potrebbe essere la discussione tra noi e gli Eschimesi intorno al modo di trattare gli anziani e i malati. In tutti i casi, si tratta di una discussione sul peso rispettivo da accordare a valori condivisi che appaiono in conflitto tra loro in una situazione determinata. Perché non dovremmo poter discutere con gli Eschimesi, dato che possiamo discutere tra noi, e che ciascuno di noi discute con

se stesso in casi analoghi? Perché non dovremmo poter considerare l'intera umanità come una sola persona, che è sensibile a valori diversi e potenzialmente antagonisti tra loro? Molte pratiche che ci appaiono moralmente detestabili, dall'infibulazione al suicidio imposto alle vedove, sono in ultima analisi radicate in valori che fino all'altroieri erano largamente condivisi anche nella nostra comunità: la «purezza» della femmina vergine, l'identificazione della moglie con il marito e la completa subordinazione dell'esistenza di lei a quella di lui. La messa in discussione di questi valori ci appartiene, e non si vede perché non dovrebbe coinvolgere chiunque li condivida oggi. Certo, Hampshire ci ha insegnato che non è affatto detto che la discussione abbia una via d'uscita razionale, cioè che sia possibile *dimostrare* che abbiamo ragione noi, o invece gli Eschimesi, o che una terza strada è migliore di entrambe. Ma che l'esito della discussione non sia garantito non toglie la sua legittimità; se anche non è possibile derivare la valutazione morale da principi universalmente condivisi, ciò non toglie che sia possibile e lecito darla nel caso degli Eschimesi proprio come nel caso di chi, nella nostra comunità, sceglie diversamente da noi.

Alcuni filosofi hanno pensato che ciò che vale di questi particolari esempi valga in generale, cioè che ciascuno di noi sia in qualche modo sensibile a *ogni* valore che sia stato fatto proprio da qualcuno, perché tutti sono radicati nella comune umanità:

Non posso ignorare quelli che erano i valori per i Greci – non saranno i miei valori, ma riesco a cogliere quello che sarebbe vivere in conformità ad essi, posso ammirarli e rispettarli, e anche *immaginare di perseguirli*, anche se non lo faccio né desidero farlo, e forse se lo desiderassi non ci riuscirei. [...] I fini, i principi morali, sono molteplici. Ma non sono infiniti: devono comunque essere interni all'orizzonte umano (Berlin 1990, p. 32; trad. it. modificata, corsivo mio).

Altri hanno invece escluso che tutti i mondi morali ci siano in questo senso accessibili. Se non posso plausibilmente pensare di fare mio un sistema di vita con la moralità che porta con sé – se quel sistema non è per me un'«opzione reale» – non solo i suoi valori non sono i miei ma non posso neanche veramente capire che cosa *sarebbe* considerarli dei valori:

Molte prospettive del passato non costituiscono più oggi, per noi, delle opzioni reali. Non lo è più, per esempio, la vita di un capo dell'età del bronzo [un eroe omerico], né quella di un samurai medievale; non ci è possibile riviverle. Questo non significa che la riflessione su quei sistemi di valori non possa suggerirci dei pensieri importanti per la nostra vita attuale, ma solo che *non ci è proprio possibile farli nostri* (Williams 1985, p. 195; corsivo mio).

Per Williams, i sistemi di valori sono strettamente connessi alle forme di vita: un sistema di valori è comprensibile solo come parte di una forma di vita. Almeno nel caso degli esempi che cita, non sembra avere tutti i torti: come si può scindere il senso dell'onore di Achille o di Agamennone dalle strutture di parentela, di proprietà e di potere e dalla pratica della guerra caratteristiche dei Greci dell'età del bronzo? Uno che volesse riproporre il binomio onore/vergogna in un ufficio di Manhattan o in una fabbrica cinese passerebbe per matto, prima che per «immorale». E d'altra parte, quel binomio è imparentato con valori che conosciamo assai bene, ed è anche per questo che – con buona pace di Williams, e in accordo con Berlin – lo comprendiamo. Non certo nel senso di considerare il valore dell'onore, proprio di Achille e Agamennone, come impegnativo per noi, o anche solo come un valore che *potremmo* riconoscere (data la nostra esperienza morale nel suo insieme); ma, al contrario, nel senso che lo rifiutiamo sapendo, grosso modo, *che cosa* rifiutiamo.

Comprendere un valore, in questo senso minimale, è avere un'idea almeno approssimativa dei comportamenti che seguono dall'adesione a quel valore. In questo senso comprendiamo anche valori che non condividiamo, che non consideriamo impegnativi, che non riconosciamo come valori (se non nel senso che sappiamo che sono stati o sono adottati come tali da altri).

Contro il relativismo morale.

Ci sono dunque valori che non riconosciamo come tali; che, al contrario, respingiamo considerandoli *disvalori*, anche se sappiamo che sono o sono stati fatti propri da questa o quella persona o comunità. Il radicamento nella comune umanità non è condizione sufficiente del riconoscimento di un valore. L'analogia tra l'umanità e la singola persona, sensibile a più valori eventualmente incompatibili in una data situazione, funziona solo fino ad un certo punto; dal punto di vista di ciascun sistema morale, l'umanità è piuttosto come una persona che ha in sé delle «parti cattive», delle propensioni a cui resistere in nome dei valori a cui si aderisce.

Per il relativista morale, questa analogia è da respingere. L'umanità non ha «parti» che sia lecito giudicare come «cattive».

Una visione relativistica conseguente [esige] che ognuno sia ugualmente ben disposto verso le credenze etiche di chiunque altro (Williams 1985; p. 193).

Abbiamo già visto che il relativista morale ritiene che le forme di vita diverse dalla nostra e i valori altrui non siano giudicabili; e la ragione è che non c'è un punto di vista superiore in cui collocarsi per giudicarli. Come il relativista epistemico sostiene che non ci sono meta-

criteri in base ai quali decidere quali criteri di verità sono quelli giusti, così il relativista morale pensa che

le forme di vita, con le loro priorità tra le virtù e le regole morali che ne dipendono, non sono oggetto di giudizio morale, perché non c'è un punto di vista indipendente da cui possano essere valutate (Hampshire 1983, p. 154).

Il nichilista pensa che le scelte di valore diverse dalle nostre non siano oggetto di giudizio morale perché in esse non è in gioco la responsabilità di chi le compie: è *un mero fatto* che certe comunità umane, o certe persone, aderiscano a certi valori piuttosto che ad altri; sono le circostanze storiche, sociali, psicologiche a determinare questa adesione. Le scelte di valore sono, in questo senso, questione di gusti: come i gusti, sono causalmente determinate e non un prodotto della libertà. Possono piacere o non piacere, essere o non essere condivise, ma di sicuro non sono né buone né cattive. Ma il relativista non è necessariamente un nichilista. Quello che vuol dire non è che non ci sono (davvero) valori ma solo preferenze; quello che vuol dire è che non ha senso giudicare le scelte di valore altrui alla luce dei *nostri* valori, o di improbabili criteri neutrali che in realtà risultano sempre dipendenti dai nostri¹⁷.

Come il nichilista, il relativista predica la tolleranza universale¹⁸: non ci possono essere *ragioni* – o almeno, ragioni morali – per reprimere comportamenti ispirati a valori diversi dai nostri. Se ce ne fossero, quei comportamenti sarebbero oggetto di giudizio morale, e indirettamente verrebbero giudicati anche i valori a cui i comportamenti si ispirano; ma, dice il relativista, questo giudizio non potrebbe che essere fondato sui *nostri* valori, e dunque non sarebbe giustificato da un punto di vista neutrale e oggettivo. È stato notato da molti che la tesi della tolleranza universale rappresenta in

realtà una contraddizione nella posizione relativistica, perché è una tesi assolutistica: la tolleranza viene presentata come un valore universale, che *dovrebbe* essere fatto proprio da tutti i sistemi morali (Williams 1985, p. 193). È ovvio che il relativista non può permettersi di sostenere nulla del genere: è impegnato a rispettare anche chi predica (e pratica) il valore dell'intolleranza.

Ma non è questo l'unico inconveniente del relativismo morale, e neanche il principale. Gli inconvenienti principali sono altri due. In primo luogo, il relativista è condannato ad un'indulgenza universale: non può mettere in discussione (e tanto meno condannare) nessun comportamento che sia in qualche modo riconducibile ad un sistema morale diverso da quello che il relativista stesso condivide. Dall'*apartheid* sudafricano alle pratiche razzistiche del Sud degli Stati Uniti, dalla mutilazione genitale al suicidio imposto alle vedove in India, nessun comportamento è moralmente criticabile se è giustificato (giustificato₁, beninteso, cioè argomentato) a partire da valori «altri», parte integrante di una cultura «altra». Criticarlo, infatti, vorrebbe dire criticare indirettamente la forma di vita in cui quel comportamento si iscrive: ma per il relativista una forma di vita non è oggetto di giudizio morale. Questa astensione sistematica dal giudizio urta la nostra sensibilità morale e ha ben poco a che fare con quella che è, di fatto, la nostra pratica. Inoltre, poiché l'astensione dal giudizio morale non può non portare con sé, coerentemente, una *pratica* astensionistica, che lascia sussistere ogni sorta di orrori purché siano orrori culturalmente alieni, essa è incompatibile con i nostri valori – anche con quelli del relativista, se condivide il nostro sistema morale. Quindi il relativismo morale non è soltanto una posizione teorica difficilmente difendibile, ma è moralmente riprovevole.

Il relativista potrebbe replicare che astenersi dal giudicare moralmente le forme di vita diverse dalla nostra non implica che se ne accetti ogni aspetto. Del resto – come abbiamo osservato anche noi poco fa – le culture non sono blocchi monolitici, e spesso i comportamenti che ci appaiono condannabili non sono meno esecrati da persone e gruppi interni alla cultura che esprime quei comportamenti. Non tutti gli africani di cultura islamica sono favorevoli all'escissione del clitoride, così come non tutti i bianchi del Mississippi sono convinti dell'inferiorità degli afroamericani. Quindi è possibile, anche per un relativista, condannare singoli comportamenti senza per questo giudicare un sistema morale nel suo insieme.

Ma il relativista non può darsi (né darci) questa risposta. Non può scegliere a suo piacimento quali comportamenti considerare caratteristici di una cultura diversa (e quindi esenti da giudizio morale) e quali trattare invece come solo accidentalmente praticati da individui appartenenti a quella cultura (e quindi condannabili). Certo, è del tutto sensato non considerare le culture come entità monolitiche; ma è proprio il relativista che le tratta a questo modo, quando dice che una forma di vita in quanto tale non è oggetto di giudizio morale. Una volta che è salito su quel treno, il relativista non può scendere quando gli aggrada, dissociando da ciascuna forma di vita gli aspetti che gli appaiono meno accettabili. Nel momento in cui ammette che *certi aspetti* di questa o quella cultura «altra» sono condannabili, il relativista cessa di pensare che il giudizio morale non si applichi a culture diverse dalla nostra, cioè cessa di essere un relativista morale nel senso sopra specificato.

Del resto, qual è il criterio in base al quale vengono distinti, nell'ambito di una cultura, gli aspetti accetta-

bili da quelli inaccettabili? Non sono forse i *nostri* valori e principî morali? Per esempio, Giovanni Jervis, avversario del relativismo ma aperto al confronto interculturale, distingue tra comportamenti «altri» che sono del tutto inaccettabili, come la mutilazione genitale e in generale l'oppressione delle donne, e comportamenti, pur diversi dai nostri, nei confronti dei quali la condanna è meno netta:

Possiamo dare valore alla monogamia ma non ci è troppo difficile accettare che in alcune culture sia ammessa la poligamia; possiamo essere contro la pena di morte ma prendiamo atto, sia pure a malincuore, che in molti paesi le sia favorevole la schiacciante maggioranza della popolazione (Jervis 2005, p. 117).

Perché la poligamia sí e l'escissione del clitoride no, se non per il fatto che la seconda costituisce, dal nostro punto di vista, una violenza piú grave della prima, e viola principî che hanno una priorità piú alta all'interno del *nostro* sistema morale? Ma questo genere di distinzioni, del tutto ammissibili dal punto di vista non relativistico di Jervis, non sono possibili per il relativista, che è impegnato ad astenersi dall'applicare le nostre categorie morali a culture diverse dalla nostra.

Il secondo inconveniente del relativismo è che non è chiaro se, dal suo punto di vista, sia lecita la critica del *nostro* sistema morale e dei comportamenti che ne conseguono (Baghramian 2004, p. 276). Se le forme di vita in generale non sono oggetto di giudizio morale, perché la nostra dovrebbe fare eccezione? Il fondamento del bando relativista contro l'applicazione del giudizio morale ad altre culture è che non c'è un punto di vista superiore da cui giudicarle; un tale punto di vista – si sostiene – è il solo da cui sarebbe sensato criticare una forma di vita, perché altrimenti non faremmo altro che applicare le nostre categorie morali al di fuori del loro ambito di applicazione legittimo, che è costi-

tuito dai comportamenti di chi appartiene alla nostra cultura. Ma allora, sembrerebbe, nemmeno la nostra cultura come tale può essere giudicata da un punto di vista superiore. Possiamo, certamente, valutare moralmente i comportamenti dei membri della nostra comunità alla luce dei nostri valori, ed è quello che facciamo normalmente; ma non possiamo – nella logica del relativista – sottoporre a critica quegli stessi valori. Non c'è un punto di vista da cui collocarsi per farlo.

Invece, naturalmente, lo facciamo eccome, ed è anche così (oltre che per effetto di cambiamenti delle condizioni sociali e materiali) che evolve la sensibilità morale delle comunità piccole e grandi, e cambiano, sia pure molto lentamente e sempre solo in parte, i sistemi morali e i valori. Questi processi di cambiamento sono molto complessi, e non è facile darne una descrizione generale. Per scegliere un esempio che mi è familiare, il valore della tolleranza (considerato, non a torto, tipicamente europeo-occidentale) si è affermato ed è arrivato ad essere molto largamente condiviso attraverso un processo secolare, in cui sono intervenute trasformazioni sociali importanti e, con effetto determinante, è caduta l'unità religiosa dell'Europa per via delle varie riforme protestanti e della nascita dei movimenti settari. La battaglia teorica per la tolleranza, a cui parteciparono filosofi come Sebastiano Castellione, Erasmo da Rotterdam, John Locke e molti altri, usò ogni genere di argomentazioni, mettendo in discussione valori condivisi come quello dell'unità ideologica come condizione di buon ordinamento della società politica e della stessa vita morale, o la convinzione (che oggi chiamiamo 'fondamentalismo') che la Scrittura cristiana detti univocamente regole morali dettagliate. Peraltro, la battaglia fu condotta facendo appello ad *altri* valori condivisi, come la pace (in nome della quale van-

no evitate le guerre ideologico-religiose) o la carità cristiana, che, come scrisse Locke, impedisce di consegnare senza una lacrima al martirio il proprio fratello colpevole di dissenso religioso¹⁹.

Forse un caso come questo può essere considerato tipico almeno per un aspetto: una comunità, e le persone che ne fanno parte, *non hanno bisogno* di un punto di vista superiore, esterno, «oggettivo» per sottoporre a critica i loro valori; sono in grado di farlo a partire da *altri* loro valori, sfruttando le tensioni che – come abbiamo visto – attraversano ogni sistema morale, e mettendo in discussione, più spesso che i principî, le priorità tra i principî. Può il relativista accettare questa modalità di revisione dei valori, che è poi quella che si realizza per lo più? Soltanto a condizione di abbandonare l'idea che i valori siano criticabili solo da un punto di vista esterno e «oggettivo» (e quindi *non* siano criticabili, perché un tale punto di vista non c'è). Ma per il relativista abbandonare questa tesi equivale ad abbandonare il relativismo: infatti non si vede perché dovrebbe essere possibile e lecito criticare i nostri valori e non quelli degli altri. Una volta che si ammette che la critica dei valori non ha bisogno di un punto di vista superiore, allora essa sembra potersi esercitare a tutto campo. Il relativismo morale, dunque, è difendibile solo al prezzo di un estremo conservatorismo: deve trattare come illegittime anche le *nostre* critiche al *nostro* sistema di valori.

Si dirà: c'è un'evidente asimmetria tra la critica dei nostri valori e quella dei valori altrui. Nel secondo caso, la critica tende a prescindere dalle radici antropologiche, sociali e storiche che hanno motivato e tuttora legittimano l'adesione ai valori che vorremmo criticare. Nel primo caso, invece, siamo ben consapevoli di quelle radici (sono le nostre), solo che siamo andati ol-

tre: la critica «dall'interno» dei nostri valori è sempre una presa d'atto del *venir meno* di un contesto legittimante, mentre la critica dei valori altrui non tiene conto della *persistenza* dell'analoga legittimazione. Quando criticiamo il suicidio delle vedove indiane, ad esempio, dimentichiamo che

nel pensiero morale induista, mariti e mogli vivono nel mondo come dei e dee, e la morte del marito ha un significato metafisico che non può essere colto dalle idee occidentali sulle relazioni tra coniugi. Di conseguenza, la pratica del *sati* [il suicidio delle vedove] non può essere giudicata in base ai presupposti del pensiero morale occidentale (è l'opinione di Shweder 1991, riportata da Baghramian 2004, p. 278).

Quando invece abbiamo criticato il fondamentalismo, abbiamo semplicemente preso atto delle mutate circostanze: la perdita di potere e di autorità della Chiesa di Roma (solo in piccola parte compensata dal nuovo potere e autorità delle chiese riformate), alcuni secoli di critica filologica ed esegesi testamentaria e vari altri fattori di cambiamento. La critica del fondamentalismo è stata a suo tempo giustificata perché era venuto meno il suo contesto di legittimazione; la critica del *sati* la faranno gli indiani, quando sarà venuto meno il *loro* contesto di legittimazione²⁰.

Questa posizione, a mio modo di vedere, ha senso soltanto come invito a comprendere i comportamenti e le opzioni di valore altrui alla luce delle circostanze storiche, sociali ecc. in cui si collocano. Ma queste circostanze, a loro volta, *scusano* ma non *giustificano* i comportamenti e le opzioni di valore in questione, esattamente come la diffusione della cosmologia tolemaica scusa ma non giustifica le opinioni del cardinale Bellarmino, e la struttura della società greca del IV secolo a. C. scusa, ma non giustifica le opinioni di Aristotele sulla schiavitù. Le opinioni di Bellarmino non erano

vere per il fatto di essere largamente condivise; allo stesso modo, il suicidio delle vedove indiane non diventa un comportamento virtuoso per il fatto che il pensiero induista gli attribuisca un particolare «significato metafisico». Che il 71 per cento degli americani sia favorevole alla pena di morte²¹ renderà forse meno severo il nostro giudizio morale su ciascun singolo americano fautore della pena di morte, ma non modificherà il nostro giudizio sulla pena stessa, né la sottrarrà alla nostra critica.

Ad ogni modo, l'obiezione che abbiamo appena discusso non è nello spirito del relativismo, ma piuttosto in quello del nichilismo. Si suppone infatti che la sola base delle opzioni di valore sia il processo genetico da cui sono determinate: esse sono *causate* da certe circostanze antropologiche, sociali ecc., e quando queste circostanze vengono meno non hanno più ragion d'essere. Il relativista può far sua questa posizione, ma allora vale contro di lui l'obiezione a suo tempo rivolta al nichilismo, e cioè di non rendere giustizia alla nostra esperienza morale, che non tratta le questioni di valore come questioni di gusto.

In conclusione, è possibile riconoscere come tali valori diversi dai nostri, come ci chiede di fare il senso comune anti-etnocentrico e tollerante? È certamente possibile *comprendere* valori diversi dai nostri, cioè capire quali forme di vita ispirano e quali comportamenti orientano; e forse è anche possibile, come sostiene Isaiah Berlin, capire *come sarebbe* vivere alla luce di quei valori, specialmente nel caso di valori che non ripugnino più di tanto alla nostra sensibilità morale. È possibile immaginarsi poligami e persuasi della superiorità della poligamia (come dice Jervis), più difficile (almeno per chi scrive) immaginarsi membri del Ku Klux Klan, o sostenitori del diritto del più forte, o del-

l'opportunità di obbligare al suicidio le vergini disonorate. Ed è certamente più facile riconoscere opzioni di valore diverse dalle nostre quando derivano da un diverso esito del confronto tra esigenze morali che anche noi riconosciamo: possiamo essere socialisti ma riconoscere le ragioni del liberismo, essere contro l'ergastolo ma comprendere che si possa essere a favore, non amare la caccia ma essere sensibili alle motivazioni naturalistiche di certi cacciatori. Tutto ciò – si noti – non ha nulla di relativistico: non implica che si pensi che il socialismo va bene per noi mentre il liberismo va bene per altri, o che la poligamia è un buon sistema in Arabia ma non lo sarebbe in Danimarca; meno che mai implica pensare che non sia lecito giudicare altri valori (e i comportamenti che ad essi si ispirano) o altri sistemi morali. Al contrario: se riusciamo, in una certa misura, a riconoscere valori che non sono i nostri è proprio perché riusciamo ad integrarli in una discussione in cui quei valori vengono messi a confronto con altri. Immaginiamo forme di vita conformi ai diversi valori e ne valutiamo i meriti rispettivi – certo, sempre alla luce di *altri* valori (potrebbe essere diversamente?) Questa discussione, che ciascuno svolge nel proprio foro interiore, ha, nell'essenziale, la stessa struttura di quella che potrebbe (e, a mio parere, dovrebbe) svolgersi tra «culture» diverse, cioè tra persone diverse e lontane per etnia, educazione e condizione di vita, che fanno propri sistemi morali diversi ma sono in grado di parlarsi per il fatto di essere esseri umani. Non esiste una vera alternativa alla discussione sui valori: il «rispetto» astensionista predicato dai relativisti è una posizione debole e perdente, che non si riesce a sostenere a lungo perché i valori *esigono* di essere messi a confronto. Inoltre, è una posizione in ultima analisi irrispettosa, perché equivale a prendere gli altri meno seriamente di quanto

prendiamo una parte di noi stessi. Detto tutto questo, ci sono, certo, opzioni di valore che ci ripugnano e che non riusciamo in nessun modo a integrare in una discussione autentica. Se tolleriamo queste opzioni e i comportamenti che ne discendono non è, allora, perché in qualche modo li rispettiamo, ma perché un *nostro* valore ci impone di farlo: si applica, in questi casi, la scelta della non violenza come metodo generale nelle relazioni tra persone e tra comunità umane.

La paura della verità.

Nell'estate del 2006, il governo italiano di Romano Prodi (e per esso il ministro dei Lavori pubblici, Antonio Di Pietro) mise in chiaro che molte delle opere pubbliche annunciate e in parte decretate dal precedente governo non sarebbero state eseguite, almeno nell'immediato futuro, per mancanza di risorse. Questa fu la reazione del presidente degli industriali veneti Andrea Riello, almeno stando all'intervista rilasciata a P. Baroni della «Stampa»:

Io a questo ritornello che non ci sono soldi posso anche credere. Ma non ci sto: non accetto che mi si venga a dire che bisogna scegliere, non accetto che si ridiscuta quello che è già stato definito. Tanto più a cantieri aperti («La Stampa», 6 agosto 2006).

«Riconosco che è così, ma non lo accetto». Si potrebbe dare una formulazione più chiara del rifiuto (che chiamiamo 'infantile') della realtà, dei fatti, ovvero della verità? Forse Riello voleva dire che magari i soldi si potevano trovare, da qualche altra parte nel bilancio dello Stato; ma, a prenderlo alla lettera, quello che disse fu che le cose stavano così – non c'erano soldi – ma non era il caso di trarne le conseguenze.

Certe volte ci viene assicurato che le cose stanno in un certo modo, mentre in realtà non stanno affatto in quel modo. Dubitare è spesso ragionevole, e a volte doveroso. Ma, quando ci convinciamo che le cose stanno davvero in quel certo modo, prima o poi le conseguenze le traiamo: non farlo sarebbe rischioso, perché ci porterebbe ad agire in base all'ipotesi che il mondo sia diverso da come in realtà è. Una specie che si comportasse così sarebbe destinata all'estinzione, e una persona che si comportasse così andrebbe incontro a guai seri. Non accettare i fatti, in altre parole, è quanto mai irragionevole.

Eppure, alcuni filosofi ci suggeriscono di diffidare dei fatti e della verità. Questi filosofi non si limitano a raccomandarci di mettere alla prova le affermazioni di chi sostiene di presentarci dei fatti o di star dicendo la verità; cioè di analizzare le loro ragioni ed esaminare le loro prove. Una tale raccomandazione sarebbe in linea di principio apprezzabile, anche se non sempre si ha il tempo e il modo di seguirla. No: la diffidenza che ci viene suggerita è più radicale. Dobbiamo diffidare comunque di quelle che si presentano come affermazioni vere, perché in realtà sono sempre costruzioni interpretative che hanno lo scopo di manipolarci: «C'è qualcuno che in nome della verità mi vuol far fare ciò che non voglio», dice Gianni Vattimo facendo riferimento a Nietzsche (Vattimo 2005, p. 82).

Se dovessimo seguire davvero questa raccomandazione, la nostra vita diventerebbe molto complicata. Infatti la nostra vita quotidiana dipende da una miriade di informazioni che ci vengono fornite da altri. Familiari, colleghi di lavoro, passanti, e inoltre libri, giornali e siti Internet ci comunicano ogni giorno informazioni dalla cui attendibilità dipende l'efficacia delle nostre azioni e, in alcuni casi, la nostra stessa soprav-

vivenza. Come ha mostrato il filosofo inglese Paul Grice, gli scambi comunicativi sono basati (tra l'altro) sul presupposto che i nostri interlocutori siano sinceri e pensino di avere buone ragioni per affermare ciò che affermano (Grice 1989, pp. 60-61). In certi casi questo presupposto può non essere realizzato – i nostri interlocutori mentono, o parlano a vanvera – ma nel più dei casi è realizzato, e se non dessimo per scontato che sia così gli scambi comunicativi non potrebbero svolgersi nel modo relativamente efficiente in cui di fatto si svolgono. Tuttavia, noi non supponiamo soltanto che i nostri interlocutori siano *sinceri*, cioè che *pensino* di dire la verità, ma supponiamo che siano *veridici*, cioè che *dicano in effetti* la verità. Ci fidiamo dell'orario ferroviario, delle etichette dei prezzi del supermercato, delle informazioni che ci dà un passante su come si arriva in via Montecuccoli, di quello che ci ha detto nostra moglie sullo stato di salute del cugino Aldo, delle comunicazioni sugli orari delle riunioni a cui dobbiamo partecipare, e così via; ci fidiamo nel senso che pensiamo che in tutti questi casi ci vengano comunicate informazioni vere. Facciamo bene a fidarci, perché la gran parte di queste informazioni *sono* vere: alla cassa del supermercato ci viene addebitato quel che c'è scritto sull'etichetta, le riunioni sono effettivamente all'orario che ci era stato detto, il cugino Aldo ha davvero l'appendicite. Se così non fosse, la vita in società sarebbe impossibile, la nostra vita individuale sarebbe molto difficile e la nostra stessa sopravvivenza sarebbe a rischio. Ora, la vita è difficile, ma non certo per il fatto che i prezzi del supermercato siano sistematicamente difforni dall'etichetta. Quindi l'ipotesi che la gente dica per lo più la verità è ben confermata. Perché, allora, siamo invitati a diffidare di quelle che si presentano come affermazioni vere? Che cosa ha in

mente chi ci mette in guardia nei confronti delle pretese di verità? Tutti ne avanziamo continuamente, e di solito risultano pretese ben fondate.

Naturalmente, chi ci mette in guardia contro le pretese di verità non ha in mente le umili verità quotidiane degli orari ferroviari e delle etichette del supermercato. Fa male a dimenticarle, perché la gran parte delle verità con cui abbiamo a che fare sono di questo tipo; tuttavia, ce ne sono anche altre, e soprattutto si pretende che ce ne siano. Ci sono, ad esempio, le proposizioni scientifiche. I nietzschiani, sospettosi di ogni pretesa di verità, sono particolarmente guardinghi nei confronti di quelle che passano per verità scientifiche. Ora, va riconosciuto che non tutte le affermazioni di questo o quello scienziato, specialmente quando è *off duty* e scrive sui giornali o si fa intervistare in televisione, vanno prese come oro colato: molti scienziati hanno una certa propensione a far passare per conoscenze scientifiche le loro ipotesi predilette di quel momento, le mode dell'ultima ora, o magari tesi filosofiche la cui parentela con la conoscenza scientifica è alquanto remota. Qualche esempio:

In un articolo di Antonio Damasio e colleghi [...] era descritto il caso di una donna con una particolare lesione cerebrale [...] In seguito al danno, la paziente era diventata molto poco reattiva. Se ne stava tranquillamente distesa a letto, con un'espressione sveglia. Riusciva a seguire con lo sguardo le persone, ma non parlava mai spontaneamente [...] Le sue poche reazioni erano molto limitate e piuttosto stereotipate. Dopo un mese, la donna era in larga misura guarita. Disse che [...] nel periodo dell'infermità, ella riusciva a seguire la conversazione, e se non vi aveva mai preso parte era perché «non aveva niente da dire». La sua mente era «vuota». Immediatamente pensai. «Aveva perso il suo libero arbitrio». [...] Il libero arbitrio è localizzato a livello del solco cingolato anteriore, o nelle sue immediate vicinanze (Crick 1994, pp. 317-19).

I geni [...] non sono imprigionati nei corpi: lo stesso gene vive nei corpi di molti membri della famiglia nello stesso tempo. Le copie sparse di un gene si chiamano l'una l'altra dotando il corpo di emozioni. Amore, compassione ed empatia sono fibre invisibili che collegano geni di corpi diversi (Pinker 1997, p. 429).

In questi casi, la diffidenza è d'obbligo. Ma ci sono anche proposizioni scientifiche che esprimono conoscenze consolidate, che la comunità scientifica non mette in discussione da tempo e che hanno avuto innumerevoli applicazioni, sia entro la scienza sia nella tecnologia in mezzo a cui viviamo. Se non si è uno scienziato che sta provando a concepire un'ipotesi fantasiosa ed eterodossa, diffidare di questo tipo di conoscenze è futile. Ci sono preoccupazioni più urgenti che mettere in discussione la composizione chimica del sale da cucina, le leggi di Keplero sul moto dei pianeti o il rapporto tra geni e DNA. Ma i nietzschiani fanno d'ogni erba un fascio: è la scienza in quanto tale, con le sue pretese di verità, che suscita la loro diffidenza. A me pare che, alla base di questa diffidenza, ci siano vari atteggiamenti distinti anche se imparentati. Ad esempio, un atteggiamento *infantile*: so benissimo che molte proposizioni scientifiche sono vere, ma rivendico il diritto di prescindere: di pensare e comportarmi come se non lo fossero. Facendo finta che la scienza non sia vera mi sento più libero; come uno che si convincesse di saper volare, e se di fatto non vola, è solo per sua scelta. In secondo luogo, un atteggiamento *risentito* (nel senso nietzschiano del termine)²². La scienza mi esclude, in due sensi distinti: perché non la capisco e non sono in grado di controllare le sue asserzioni, e perché non ha bisogno del mio consenso. Nel caso delle tesi politiche, morali, filosofiche, chi le propone sa di non essere in grado di stabilire che sono vere al di là di ogni ragio-

nevole dubbio, e perciò *ha bisogno* del mio consenso, che è il miglior surrogato di una prova. Le proposizioni scientifiche, invece, hanno giustificazioni molto solide (così si ritiene), per di più controllate da una comunità a cui non appartengo e di cui non ho modo di verificare i modi di procedere. Perciò la scienza mi fa sentire escluso e impotente, dunque ne diffido. Parente di questo atteggiamento risentito è l'atteggiamento *foucaultiano* (ispirato a Michel Foucault, oltre che, indirettamente, a Nietzsche): la scienza è un'operazione di potere, più o meno violenta, messa in atto da funzionari – gli scienziati – alle dipendenze della struttura del potere sociale (in una versione meno raffinata: alle dipendenze delle grandi imprese multinazionali che sfruttano la tecnologia per fare profitti). Perciò mi coinvolge solo in quanto mi opprime. Ne diffido, perché le asserzioni scientifiche non sono motivate da una (peraltro mitica) aspirazione alla verità, ma dalla loro funzionalità al mantenimento del potere stabilito.

Questi atteggiamenti – infantile, risentito, foucaultiano – sono, appunto, atteggiamenti più che argomenti, quindi materia di psicologia più che di filosofia. L'unico che si presenta come un argomento è quello foucaultiano, a cui si può replicare che il coinvolgimento in operazioni di potere e di controllo sociale riguarda (eventualmente) la genesi delle proposizioni scientifiche, ma non la loro giustificazione, e quindi non tocca il loro statuto di conoscenze. In altre parole, una tesi scientifica può essere vera (o falsa) quale che sia il sistema di potere che l'ha prodotta. Certo, non è mai semplice (e per il profano è impossibile) verificare le credenziali di una proposizione scientifica; d'altra parte, una volta che si sia accertato che una tesi gode di largo consenso all'interno della comunità scientifica e non è una *boutade* più o meno interessata come la me-

moria dell'acqua o la fusione fredda, il profano non ha vere alternative a fidarsi degli esperti: l'alternativa essendo quella di privarsi dei migliori elementi di conoscenza disponibili in vista di una decisione illuminata. Lo si è visto nel caso della questione del riscaldamento del pianeta: la comunità scientifica, sottoposta a enormi pressioni per via dei forti interessi politici ed economici in gioco, ha impiegato parecchio tempo a raggiungere un consenso quasi unanime. Ora il consenso è stato raggiunto: il riscaldamento c'è, e le emissioni di CO₂ ne sono responsabili. A questo punto, continuare a sospendere il giudizio richiederebbe che si fosse in grado di appellarsi ad un'autorità più attendibile (che, per ipotesi, non c'è); fare come se niente fosse, ignorando il parere degli esperti, equivale a prendere posizione contro la tesi che essi sostengono, per nessuna ragione se non appunto la diffidenza per la scienza. Da un punto di vista foucaultiano, questa diffidenza sarebbe motivata se l'opinione degli esperti fosse in linea con gli interessi dello *status quo*: ma, in questo caso, è proprio il contrario²³. Comunque, tutto ciò non riguarda la parte consolidata delle scienze, che è patrimonio dell'umanità e non delle multinazionali o del governo degli Stati Uniti.

Ma la diffidenza nei confronti della scienza, pur diffusa, non è l'esempio eminente di disagio nei confronti delle pretese di verità. L'esempio più caratteristico è la diffidenza nei confronti delle pretese di verità in campo etico e etico-religioso. Sono queste a suscitare maggior inquietudine, per varie ragioni. Anzitutto, perché hanno ripercussioni più dirette sul comportamento di ciascuno. Se queste pretese dovessero essere accolte, potrebbero seguirne vincoli sul mio comportamento, eventualmente imposti da norme di legge: potrebbe diventare obbligatorio fare certe cose e proibito farne certe

altre. Intendiamoci: anche le verità sull'effetto serra o sulle dimensioni delle scorte di combustibili fossili hanno ripercussioni sulla vita e sul comportamento di tutti; ma, a ragione o (più probabilmente) a torto, queste ripercussioni sono percepite come meno dirette e sicure di quelle della verità sulla liceità morale dell'aborto o delle varie forme di fecondazione assistita. È qui che si applica più immediatamente il motto nietzschiano di Vattimo, «C'è qualcuno che in nome della verità mi vuol far fare ciò che non voglio». In secondo luogo, le pretese di verità etica e religiosa suscitano inquietudine perché sono state in passato e sono tuttora all'origine di grandi violenze: persecuzioni, guerre civili e guerre esterne. In terzo luogo, le presunte verità etiche e religiose sono ritenute particolarmente opinabili, e sono di fatto contestate da molti. È certamente preoccupante che qualcuno si adoperi per impormi certi comportamenti in nome di credenze che non condivido.

In questo libro si è sostenuto che, in campo etico e religioso, ben poche credenze e asserzioni sono generalmente riconosciute come giustificate, e perciò pochi pensano di *conoscere* molte verità in questi campi. Dunque in questi casi la diffidenza è ampiamente legittima. Ma di qui, la diffidenza viene estesa ad *ogni* pretesa di verità: guerre civili e persecuzioni vengono messe in conto al concetto di verità in quanto tale.

Far passare la guerra come la difesa e l'affermazione di valori è la tentazione costante di ogni istituzione – civile o religiosa – che asserendo di possedere una verità, di ordine naturale o soprannaturale, ritiene suo dovere imporla agli altri, con ogni mezzo. Per questo forse solo una buona dose di relativismo scettico può costituire la premessa di una politica di tolleranza e di pace (T. Gregory in «Il Sole 24 Ore», 16 luglio 2006).

Ho cercato di sostenere che questa conclusione è illegittima: abbandonare il concetto di verità e aderire al

«relativismo scettico» perché *certe* pretese di verità hanno avuto conseguenze detestabili è come buttar via il bambino insieme all'acqua del bagno. Il concetto di verità non è rinunciabile, e anche le forme più convincenti di relativismo (come quelle che si sono discusse nel capitolo secondo) non riescono a indurci a farne a meno. In particolare in ambito morale, come si è appena visto, il relativismo è afflitto da tali magagne che non appare un'alternativa promettente. Del resto, non c'è motivo di pensare che il relativismo scettico sia la sola giustificazione possibile per una «politica di tolleranza e di pace». Tolleranza e pace sono valori sostantivi, che la cultura europeo-occidentale ha fatto propri attraverso una lunga e in parte sanguinosa vicenda: la loro giustificazione sta nella loro coerenza con altri valori, e negli orrori che hanno generato le loro negazioni, l'intolleranza e la guerra. Per essere tolleranti non c'è bisogno di pensare che la verità non esista o che la conoscenza sia impossibile: basta ricordare quali sono stati i frutti dell'intolleranza.

Naturalmente, che ci sia scarso consenso intorno alle giustificazioni che vengono proposte per questa o quella credenza religiosa o etica non abolisce il diritto di ciascuno di presentare quelle credenze come giustificate: si tratterà di vedere caso per caso, come sempre, se le giustificazioni proposte sono accettabili. Ancora una volta, non ci sono bacchette magiche che esonerino dalla fatica dell'argomentazione: non ne è esonerato chi mette avanti una presunta verità etica, e non ne è esonerato nemmeno chi nega che sia tale. Nel dibattito pubblico non si accredita una tesi presentandola come oggetto di fede, né la si scredita in nome della laicità. Chi rifiutasse di dar ragione delle proprie tesi meriterebbe davvero il titolo di 'dogmatico', che invece non spetta automaticamente a chi, semplicemente,

propone tesi minoritarie che sono, mettiamo, parte integrante di una visione religiosa delle cose. Le autorità religiose, o anche i semplici credenti, che intervengono nel dibattito pubblico proponendo tesi coerenti con la loro visione religiosa ma sostenendole con argomenti «profani» sono spesso sospettati di mistificazione: in realtà, si dice, sostengono quelle tesi perché le fanno derivare dalla loro fede, e i loro argomenti sono un puro orpello retorico:

Si crea spesso l'equivoco per cui gli esponenti della religione-di-Chiesa dichiarano di voler difendere posizioni secondo «ragione» puramente umana e laica, mentre in realtà la forza del loro argomentare poggia (in modo non detto) su postulati religiosi o di dottrina teologica o metafisica, che sono di fatto sottratti alla discussione pubblica corrente e alla presunta incompetenza dei laici (Rusconi 2006, p. 48).

Le obiezioni di questo genere, a me pare, sono irrilevanti. Le argomentazioni vanno sempre prese al loro valore facciale: se sono cattive argomentazioni, vanno respinte perché sono cattive; se sono buone, vanno accolte quali che siano le ragioni profonde e nascoste che hanno indotto a metterle in campo. Se uno sostiene che le norme sui cani dovrebbero essere più restrittive citando statistiche sulle persone aggredite dai cani e sugli incidenti causati da cani, il fatto che lui personalmente abbia terrore dei cani è irrilevante. Processi alle intenzioni e denunce di secondi fini sono scorciatoie che lasciano il tempo che trovano (non modificano la qualità delle argomentazioni), e tendono a spostare il confronto dal piano della discussione a quello dell'insulto.

Si è a volte sostenuto che un conto è il diritto di proporre tesi etiche anche controverse e anche inscritte in una visione religiosa delle cose, diritto che nessuno nega; e un altro conto è l'intenzione politica di tradurre

queste tesi in norme di legge vincolanti per tutti. In Italia, questa distinzione è stata applicata in particolare agli interventi della gerarchia della Chiesa cattolica in materia di etica della convivenza e della procreazione (a cui la gerarchia stessa appare spasmodicamente interessata). Non si contesta il diritto dei cattolici di proporre i loro ideali etici, ma si denuncia come «interferenza» il tentativo della gerarchia di influenzare il processo legislativo in queste materie. Si invocano, a questo riguardo, due tipi di ragioni. Anzitutto si sostiene in generale che ciascuno è libero di praticare le proprie convinzioni morali e anche di propagandarle, ma non dovrebbe volerle imporre ad altri per legge (è l'argomento dell'«asimmetria» che abbiamo incontrato nel capitolo secondo). In secondo luogo, si sostiene che in particolare la Chiesa cattolica, dati i suoi legami con uno Stato estero, dovrebbe astenersi dall'intervenire nelle vicende politiche italiane.

Entrambi gli argomenti mi sembrano molto dubbi. Lo Stato italiano ha leggi che rispecchiano convinzioni morali largamente diffuse ma non unanimi: si pensi, ad esempio, alle norme sulla tutela del paesaggio. Si dirà che il paesaggio è ovviamente un bene collettivo, e quindi spetta alla collettività normare il suo uso, mentre, ad esempio, il corpo di ciascuno è soltanto suo e quindi ciascuno ne fa quello che vuole. Tuttavia, non è così in tutti i casi: il nostro Codice Civile proibisce ad esempio l'automutilazione, perché vieta «gli atti di disposizione del proprio corpo» che «cagionino una diminuzione permanente dell'integrità fisica» (art. 5). Oppure, si pensi alle norme contro la crudeltà sugli animali²⁴: in questo caso, sono state (io dico, felicemente) imposte a tutti certe convinzioni morali che, almeno nel nostro paese, non sono certo unanimi; eppure gli animali non sono un bene collettivo, al contrario, nel-

la maggior parte dei casi sono proprietà privata di qualcuno. Allo stesso modo, a me sembra, gli animalisti avrebbero pieno diritto di cercare di far approvare leggi sulla macellazione più restrittive di quelle attuali (anche se queste norme rispecchierebbero una convinzione morale non unanime), e gli animalisti vegetariani avrebbero altrettanto diritto di cercare – forse con minori speranze di successo – di vietare per legge di mangiare carne.

Quanto al secondo punto, alcuni cattolici (per esempio Enzo Bianchi) hanno fatto opposizione agli interventi «politici» dei vescovi italiani, perché

un pastore che faccia politica [...] inculca nella comunità cristiana fermenti di divisione (Bianchi 2006, pp. 71-72).

Si può ben comprendere il punto di vista di Bianchi: sostenendo tesi ben definite e non unanimemente condivise su materie controverse e non strettamente legate alla fede cristiana, i vescovi si fanno fazione all'interno della Chiesa italiana e tendono a suscitare altre fazioni. Ma, da un punto di vista laico, i vescovi sono cittadini italiani come gli altri (come ricorda anche lo stesso Bianchi) e hanno diritto di costituire una *lobby* che si propone di influenzare l'opinione pubblica e il processo legislativo, tanto quanto hanno diritto di farlo gli industriali del tabacco o del petrolio. I vescovi italiani si comportano, di fatto, proprio come una *lobby*, cercando di influenzare i parlamentari di cui sono in grado di condizionare l'elezione. Che questo possa non piacere a un cattolico, si capisce; ma un cittadino qualsiasi non dovrebbe avere, in questo caso particolare, obiezioni diverse da quelle che può avere all'azione delle *lobby* in generale. Che cosa c'è di *particolarmente* scandaloso nel fatto che una chiesa, come una multinazionale o come l'Associazione Commer-

cianti, si proponga di «influenzare l'andamento pubblico» (Boniolo 2006 [a cura di], p. xx)? E come distinguere, nella pratica, tra il diritto – che si riconosce o si rivendica – di «manifestare anche pubblicamente le proprie credenze» (Boniolo 2006 cit.), ovvero di «esprimere pubblicamente la propria fede e l'etica che ne consegue» (Bianchi 2006, p. 55), e il diritto (che invece si contesta) di cercar di influenzare «l'andamento pubblico» o di «diventare gruppi di pressione» (Bianchi 2006, p. 19)? I laici, e i credenti che non condividono le posizioni dei vescovi italiani, farebbero meglio a contrastare quelle posizioni nelle sedi appropriate anziché perseguire improbabili e illiberali limitazioni della facoltà dei vescovi di intervenire nel dibattito pubblico. Le *lobby* possono non piacere, ma, a quanto pare, sono un aspetto inevitabile dei sistemi di democrazia parlamentare; e questi sistemi, si sa, sono i peggiori eccettuati tutti gli altri.

Naturalmente, questo non implica che altri – e in particolare i rappresentanti politici, su cui si esercita la pressione delle *lobby* – non abbiano a loro volta il diritto e il dovere di far valere considerazioni, oltre che di merito, anche di principio, quando vengono messe in discussione regole fondamentali della convivenza democratica o rischiano di essere lesi diritti di libertà o principî di eguaglianza. Se ad esempio si ritiene che le coppie omosessuali siano ingiustamente private del diritto di accedere alle garanzie connesse allo stato coniugale, la resistenza contro le pressioni a perpetuare questa esclusione sarà giustificata su una base di principio, e non solo di opportunità.

Un riepilogo.

Ho iniziato questo breve libro cercando di chiarire la differenza tra verità e giustificazione. Una proposizione è vera se dice che le cose stanno come effettivamente stanno: checché ne pensi la Corte Costituzionale italiana, non c'è differenza fra stabilire come stanno le cose e accertare la verità (la verità non appartiene a un regno più sublime dell'umile dominio dei fatti). Inoltre, il modo in cui le cose stanno è indipendente dal fatto che sappiamo che stanno così. Se nell'Universo ci sono 15 232 pianeti, è vero che c'è quel dato numero di pianeti, anche se non lo sapremo mai. Una proposizione (per esempio «Ci sono 15 232 pianeti nell'Universo») può essere vera anche se non ne abbiamo e non ne avremo mai una giustificazione. 'Giustificato' e 'vero' non sono sinonimi; anzi, una ragione per cui possediamo il concetto di verità è precisamente perché ci serve a distinguere tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui pensiamo che stiano, magari con ottime ragioni.

Le giustificazioni dipendono da molte cose, e quindi non è sbagliato sostenere che una proposizione può essere giustificata per chi muove da certe premesse ma non per chi rifiuta quelle premesse; giustificata per chi adotta certi criteri, ma non per chi li rifiuta. Ma questo non vuol dire che la *verità* sia a sua volta relativa a quelle premesse o a quei criteri. Il cardinale Bellarmino aveva forse una giustificazione plausibile delle sue credenze geocentriche, ma questo non implica che quelle credenze fossero vere, o vere per lui ma non per Galileo e per noi. La relatività della giustificazione non implica la relatività della verità.

D'altra parte, dire che una credenza è giustificata è

dire che ci sono delle buone ragioni per pensare che sia vera. 'Giustificato' non è sinonimo di 'vero', ma se si ritiene che un'asserzione sia giustificata si pensa che sia vera. Non si possono prendere le distanze dalla verità dicendo che la tesi che si sostiene è «soltanto» giustificata: considerandola giustificata ci si impegna a ritenerla vera.

Non si tratta di un impegno esorbitante: come ho cercato di far vedere, la verità è cosa banale e quotidiana. Tutti noi conosciamo innumerevoli verità. Chi pensa diversamente – chi pensa che non conosciamo e non conosceremo mai alcunché, perché la conoscenza è impossibile – è ciò che si chiama uno scettico. Forse lo scetticismo non è in senso stretto confutabile, ma è una posizione debole (come hanno mostrato, fra gli altri, Austin e Wittgenstein) e piuttosto imbarazzante: implica ad esempio che ogni articolo scientifico, per essere davvero convincente, dovrebbe contenere una dimostrazione che l'autore dell'articolo non stava sognando mentre conduceva le sue ricerche. Se, per evitare questo genere di imbarazzi, si rifiuta lo scetticismo, allora si pensa che la conoscenza sia possibile: e dire che una proposizione è conosciuta è dire, tra l'altro, che è vera.

In buona parte della filosofia contemporanea e nel discorso comune, la verità è stata indebitamente drammatizzata: è stata concepita come cosa più che umana, che instancabilmente perseguiamo senza mai raggiungerla (tanto che, pensando di fare di necessità virtù, alcuni hanno sostenuto, assurdamente, che è meglio cercare che trovare). Questa drammatizzazione ha due radici: da un lato si confonde tra conoscenza e certezza, tra la possibilità di essere in errore e il *fatto* di essere in errore. Possiamo sempre sbagliare, ma questo non vuol dire che sbagliamo sempre, o anche soltanto spesso. Al contrario, abbiamo ottime ragioni per pensare,

fino a prova contraria, che molte nostre credenze siano semplicemente vere. Dall'altro lato, si generalizzano indebitamente le difficoltà che abbiamo sempre incontrato nell'acquisizione di vere e proprie conoscenze filosofiche, etiche, religiose. In questi ambiti, non sono mai state molte le proposizioni di cui si è pensato che fossero solidamente giustificate (anche se forse, almeno in ambito filosofico, sono più di quante normalmente si ritiene). Ma non c'è nessuna ragione di estendere al concetto di verità in quanto tale il senso di frustrazione generato – a ragione o a torto – dalla ricerca filosofica o religiosa, e nemmeno di pensare che il concetto di verità riguardi propriamente soltanto questi ambiti: il concetto di verità è parte della nostra vita di ogni giorno, e vi si trova perfettamente a casa propria.

Ho poi sostenuto che non è facile dare un senso preciso all'idea della relatività della verità, cioè alla tesi che una credenza o un'asserzione può essere vera *per* X ma non *per* Y. Si può certamente sostenere la relatività della *conoscenza*: che qualcosa sia considerato una conoscenza dipende dai criteri di giustificazione che si adottano, e non c'è un punto di vista superiore dal quale stabilire quali criteri sono quelli giusti. Ma tutto ciò non riguarda la verità. Un modo di dar senso all'idea della relatività della verità è il relativismo *concettuale*: non c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente da come le descriviamo; la verità dipende dallo schema concettuale adottato. Ma forse il relativismo concettuale corre troppo. Certo, senza la chimica non si potrebbe pensare che il sale sia cloruro di sodio; ma il fatto che il sale sia cloruro di sodio *dipende* dalla chimica? Se non fosse nata la chimica il sale non sarebbe stato cloruro di sodio? Se questa conclusione non sembra plausibile, allora è meglio dire che il modo in cui le cose stanno è *reso accessibile* da una certa concettualiz-

zazione, anziché dire che *dipende* da una concettualizzazione.

Molti pensatori ermeneutici o postmodernisti hanno sfruttato il relativismo concettuale per attaccare la nozione di *fatto*. Secondo loro, i presunti «fatti» sarebbero il risultato di operazioni interpretative e relativi ad esse: qualcosa è un fatto solo per una certa interpretazione. Questo modo di vedere è abbastanza plausibile quando, parlando di fatti, si hanno in mente fenomeni come la secolarizzazione o la crisi delle ideologie; è meno plausibile quando si sta parlando degli umili fatti della vita quotidiana (il fatto che oggi non si sia tenuto il Consiglio di facoltà) o della ricerca scientifica (il fatto che 25 soggetti su 36 abbiano barrato la casella A). Certo, anche dei fatti «umili» si può pensare che non siano accessibili se non a partire da uno schema concettuale; ma questo non implica che non ci siano fatti (ma solo interpretazioni, come diceva Nietzsche e ripetono i postmoderni), o che i fatti siano in qualche modo inconsistenti. I fatti non diventano meno ostinati perché sono accessibili solo a partire da uno schema concettuale: non ci sono scelte interpretative che facciano diventare il sale solfuro di potassio anziché cloruro di sodio, o che facciano sì che i soggetti che hanno barrato la casella A siano 31 invece di 25.

Infine, ho cercato di mostrare che le diverse forme di pluralismo sono meno ovvie e meno ovviamente difendibili di come spesso si ritiene, e che comunque non implicano necessariamente il relativismo. La posizione secondo cui è bene che ci siano molte alternative tra cui scegliere (molti stili di vita, opzioni etico-politiche, teorie scientifiche diverse), cioè il pluralismo che ho chiamato «dei Cento Fiori», non è per forza una posizione relativistica: per apprezzare l'esistenza di molte alternative non è indispensabile pensare che abbiano

tutte lo stesso valore. C'è però chi pensa proprio questo: il pluralista «dell'equivalenza», che rifiuta di stabilire gerarchie tra culture, sistemi morali, forme di vita diverse. Di per sé, neanche questa posizione è relativistica: il pluralista dell'equivalenza dice che le alternative hanno lo stesso valore, non che una ha valore per «noi» e un'altra per «gli altri». Chi si spinge a sostenere anche questo («I fini e i valori sono relativi a coloro che li propugnano») prende una posizione a cui è difficile attribuire un senso preciso, come già era stato difficile attribuirne uno al relativismo sulla verità. La posizione diventa comprensibile se si pensa che i valori dipendono dal loro riconoscimento: qualcosa ha valore *per qualcuno* solo se, e per il fatto che, è riconosciuto come valido da quel qualcuno (soggettivismo). Se è così, è chiaro che una stessa azione, o uno stesso oggetto, può avere valore per me ma non per te. Ma se non ci sono valori intrinseci, la scelta per un valore piuttosto che per un altro tenderà ad essere concepita come una «questione di gusto», una preferenza determinata causalmente da circostanze storiche, biografiche o sociologiche. Non ci sono, a parlar propriamente, né valori né scelte di valore, ma solo fatti e preferenze (nichilismo).

Si capisce allora come sia possibile sostenere che i valori sono posti in essere dal riconoscimento di qualcuno (sicché sono valori solo per chi li riconosce) e al tempo stesso esigere il riconoscimento di *tutti* i valori, anche quelli altrui. Il fatto è che non ci sono propriamente valori, né propri né altrui, ma soltanto preferenze determinate da processi causali, e perciò sottratte al giudizio di valore: come potrei biasimarti perché preferisci il pistacchio al cioccolato? Sei *fatto* così! A questo modo, molti ambiti normalmente considerati luogo di valutazioni e di scelte vengono sottratti alla discussione.

ne, perché non ha senso discutere dei gusti. Quando c'è dissenso e si deve prendere una decisione comune, non si tratterà di discutere ma soltanto di contarsi.

Tuttavia, non siamo veramente disposti a riconoscere che le valutazioni morali siano solo espressione di gusti, e che l'imposizione del suicidio alle vedove sia di per sé altrettanto rispettabile dell'accudimento degli anziani. Il soggettivismo nichilista fa torto alle nostre intuizioni morali. C'è un modo di riconoscere i valori altrui senza rinnegare i propri e senza abolire la dimensione stessa del valore, come fa il nichilismo? Seguendo Isaiah Berlin e Stuart Hampshire, ho provato a concepire i contrasti di valore tra persone diverse (società diverse, culture diverse) sul modello dei conflitti di valore interni alla persona singola. Tutti siamo soggetti di conflitti tra valori a cui siamo ugualmente sensibili ma che, in determinate circostanze, esigono scelte diverse e incompatibili. A prima vista, il conflitto tra sistemi morali o forme di vita sembra di tutt'altra natura: anche se è vero che ci sono valori (quasi) universalmente condivisi, è ugualmente vero che non siamo necessariamente sensibili ai valori altrui, al contrario, a volte non li riconosciamo o li aborriamo. Spesso, tuttavia, i conflitti di valore con comunità o culture diverse dalla nostra riguardano scelte di priorità differenti tra valori che anche noi riconosciamo: gli Eschimesi lasciano morire i loro anziani in nome del benessere collettivo della comunità, che anche per noi è un valore riconosciuto. In casi di questo genere, la discussione tra culture è tanto giustificata, e anzi naturale, quanto lo è la discussione che ciascuno di noi svolge con se stesso quando deve stabilire una priorità tra valori a cui vuol essere ugualmente fedele. In altri casi, invece, lo spazio per la discussione non c'è. Se evitiamo di imporre con la forza i nostri valori è perché lo esige il *nostro* valore della non

violenza, non perché rispettiamo «valori» che non riconosciamo affatto come tali.

Il relativismo morale sostiene invece che la discussione è impossibile e insensata: non c'è un punto di vista esterno da cui giudicare un'altra forma di vita. Così il relativismo morale è condannato ad un'indulgenza universale: non c'è comportamento, per quanto abominevole, che possa permettersi di condannare, se solo è riconducibile a un sistema o ad una forma di vita morale «altra». E del resto è dubbio che il relativista morale sia nella posizione di poter criticare *il nostro stesso* sistema morale. Cosa che invece abbiamo sempre fatto e tuttora facciamo: la critica non ha bisogno di un punto di vista esterno o superiore. E come criticiamo il nostro sistema morale, allo stesso modo possiamo criticare gli altri.

I relativisti di ogni risma ci esortano a diffidare delle pretese di verità. È un precetto difficilmente applicabile in generale: la nostra vita si basa sul presupposto che la maggior parte delle affermazioni dei nostri interlocutori siano non solo sincere, ma vere. È certo ragionevole diffidare di chi avanza pretese di verità in campo etico e religioso, perché in questi ambiti sono poche le opinioni le cui giustificazioni siano più o meno unanimemente riconosciute come solide. Ma non c'è ragione di estendere la diffidenza alla verità in generale, o al concetto di verità. Tutti i giorni abbiamo bisogno della verità, ed è un bisogno spesso soddisfatto. Perché non riconoscerlo?

¹ J. Gray, *The Global Delusion*, «The New York Review of Books», 27 aprile 2006, pp. 20-23.

² La campagna dei Cento Fiori, lanciata da Mao Zedong in un discorso del 2 maggio 1956 con lo slogan «Che cento fiori fioriscano, che cento

scuole gareggino», era intesa ad incoraggiare l'espressione di opinioni, anche dissenzienti, sul presente e sul futuro della Cina. Essa servì soprattutto ad eliminare, l'anno dopo, i dissenzienti che l'avevano presa sul serio.

- ³ Joseph Raz (1986) ha particolarmente insistito sulla connessione tra pluralismo «dei Cento Fiori» e *autonomia*, la capacità di progettare e determinare la propria vita attraverso le proprie scelte. La pluralità delle alternative è un valore perché è una condizione dell'autonomia (p. 373). Peraltro, secondo Raz *a*) l'autonomia è una condizione necessaria della vita buona *in una società che promuove l'autonomia*, non in generale (p. 391), e *b*) «l'autonomia è un valore solo se è esercitata nel perseguire il bene» (p. 381), e quindi richiede la disponibilità di alternative *moralmente accettabili*, non di alternative purchessia.
- ⁴ L'argomento per cui la verità si afferma da sé, purché abbia la possibilità di confrontarsi con gli errori, è centrale nell'*Areopagitica* di John Milton (1644, ad es. p. 85). In Milton, peraltro, l'argomento è limitato alle opinioni e in particolare a quelle religiose.
- ⁵ Il divieto dell'infibulazione può anche essere motivato in base al diritto di ciascuna donna al piacere sessuale, che verrebbe quindi considerato come un diritto irrinunciabile.
- ⁶ Sulla costrizione al suicidio delle ragazze «disonorate» nel sud-est curdo della Turchia vedi ad es. D. Bilefsky, *How to avoid honor killing in Turkey? Honor suicide*, «New York Times», 16 luglio 2006; sulla schiavitù domestica vedi la Raccomandazione 1523 (2001) del Consiglio d'Europa (<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/tao1/EREC1523.htm>).
- ⁷ Nella sua accorata perorazione per il pluralismo dei Cento Fiori, *Di nessuna chiesa*, Giorello dice che considerare un razzista «un porco», come fa T. Ben Jelloun, implica considerarlo un anormale o un malato (non è chiaro perché); e che la società che egli, Giorello, preferisce dovrebbe «intervenire con la massima efficacia» su chi «nuoccia agli altri», razzisti inclusi, ma non dovrebbe «stabilire sanità e follia» (2005, pp. 57-58). Non capisco bene se questo vuol dire che le opinioni razzistiche dovrebbero essere tollerate mentre il razzismo attivo dovrebbe essere represso. Se così fosse, Giorello sarebbe tendenzialmente più pluralista del nostro ordinamento giuridico.
- ⁸ «la Repubblica» 5 ottobre 2001, citato in Aime 2006, p. 38.
- ⁹ Wright 1992, p. 144.
- ¹⁰ Wright 1992; cfr. Kölbel 2002, p. 23.
- ¹¹ Il filosofo greco Protagora (secolo v a. C.), il primo dei relativisti, sosteneva che, poiché lo stesso vento appare freddo a uno e caldo a un altro, esso non è in sé né freddo né caldo, ma freddo *per* l'uno e caldo *per* l'altro.
- ¹² Che questo sia il pensiero di Zagrebelsky risulta anche da Zagrebelsky 1995: vedi ad esempio pp. 4-5, 100-8.
- ¹³ Il filosofo inglese John McDowell chiama 'platonismo sfrenato' (*rampant*) la posizione di chi attribuisce al mondo dei valori una completa autonomia rispetto alle cose umane, che sarebbero in tutto e per tutto naturali e perciò altro rispetto ai valori (McDowell 1994, p. 83).
- ¹⁴ Questa posizione è spesso chiamata 'pluralismo morale' (per esempio

da Berlin stesso). Se l'idea è che esiste una pluralità di valori – riconosciuti come tali – che non si lasciano ordinare una volta per tutte in una gerarchia, questo genere di pluralismo è una forma di pluralismo dell'equivalenza, riferito non a culture o forme di vita ma appunto ai valori di una singola persona.

¹⁵ Hampshire 1978, p. 45.

¹⁶ Hampshire 1983, p. 161.

¹⁷ Cfr. Scanlon 2001, p. 145.

¹⁸ Qui come in seguito, intendo per 'tolleranza' l'astensione dalla repressione di opinioni e comportamenti considerati devianti, e non «l'accettazione del disaccordo sulla base di ragioni prudenziali, epistemologiche o morali» (Galeotti 1994, p. 20). Entrambe le accezioni del termine sono fondate nel dibattito storico sulla tolleranza. Nel senso in cui uso il termine, la tolleranza non implica «accettazione e protezione» (*ibid.*, p. 163), se non quel grado zero dell'accettazione che consiste appunto nella non repressione.

¹⁹ J. Locke, *Epistola de tolerantia* (1689), p. 88.

²⁰ Il *sati* è stato ufficialmente soppresso per legge nel 1956, ma permane come pratica occasionale (e di fatto tollerata).

²¹ Sondaggio Gallup del 2-4 maggio 2004, <http://www.deathpenaltyinfo.org/>.

²² Per Nietzsche il risentimento è il senso di inferiorità e frustrazione, unito a un atteggiamento invidioso e vendicativo, caratteristico della «morale degli schiavi» (che Nietzsche stesso considerava propria della tradizione giudeo-cristiana).

²³ Sulla discussione di cui si parla qui, e più in generale sul problema della fiducia negli esperti, si può vedere Marconi 2001.

²⁴ Codice Penale, art. 544 bis sgg.

Appendice

Due ragioni

per distinguere «vero» da «giustificato»

Presento qui in forma sintetica due argomentazioni che non pochi filosofi hanno trovato convincenti. Entrambe intendono dimostrare che il concetto di verità è diverso dal concetto di giustificazione.

1. «Sposerò Maria».

Il primo argomento, dovuto al filosofo americano Robert Brandom¹, vuol dimostrare che due asserzioni possono avere le stesse condizioni di giustificazione senza per questo avere le stesse condizioni di verità. Diciamo che due asserzioni A e B hanno le stesse condizioni di giustificazione se quando A è giustificata anche B lo è, e viceversa: le ragioni per asserire A sono anche ragioni per asserire B, e viceversa. Diciamo che A e B hanno le stesse condizioni di verità se sono vere nelle stesse circostanze: se A è vera anche B lo è, e viceversa. Mettiamo ora che A e B abbiano le stesse condizioni di giustificazione. Se il concetto di giustificazione coincidesse con il concetto di verità, A e B avrebbero anche le stesse condizioni di verità. Se non è così – se ci sono asserzioni che sono giustificate negli stessi casi, ma non vere negli stessi casi – allora il concetto di verità è diverso dal concetto di giustificazione.

L'esempio di Brandom è il seguente:

- 1) Sposerò Maria
- 2) Prevedo che sposerò Maria

Sembra chiaro che, se ho ragione di asserire 1, ho ugualmente ragione di asserire 2: non ci sono circostanze in cui possa aver ragione di dire che prevedo di sposare Maria ma non di dire che sposerò Maria. D'altra parte, se per i casi della vita poi capita che non sposi Maria – mettiamo che la sfortunata Maria muoia un mese dopo l'asserzione di 1 o di 2 – 1 risulta, a quel punto, falso; mentre 2 resta vero, perché avevo effettivamente previsto (sbagliando) che avrei sposato Maria. Le due asserzioni hanno diverse condizioni di verità, pur avendo le stesse condizioni di giustificazione.

2. «*p non è giustificato*» vs «*è giustificato non-p*».

Il secondo argomento è leggermente più complesso, ma non molto². Ammettiamo che abbia ragione Tarski, e che per ogni enunciato 'p' si abbia che 'p' è vero se e solo se p. (Per esempio, 'I cavalli sono rettili' è vero se e solo se i cavalli sono rettili). Segue, per il principio logico di contrapposizione, che

- 1) Non si dà il caso che p se e solo se non si dà il caso che 'p' è vero.

D'altra parte, il principio di Tarski vale, in particolare, per gli enunciati di forma negativa, cioè della forma «Non si dà il caso che p»:

- 2) 'Non si dà il caso che p' è vero se e solo se non si dà il caso che p.

Da 2 e 1 segue 3, per la transitività di «se e solo se»:

- 3) 'Non si dà il caso che p' è vero se e solo se non si dà il caso che 'p' è vero.

Consideriamo il verso da destra a sinistra di 3:

3bis) Se non si dà il caso che 'p' è vero, allora 'non si dà il caso che p' è vero.

Supponiamo ora che essere vero sia lo stesso che essere giustificato: se così fosse, 3bis equivarrebbe a 4bis:

4bis) Se non si dà il caso che 'p' è giustificato, allora 'non si dà il caso che p' è giustificato.

Ma 4bis è intuitivamente falso: se non siamo in grado di giustificare 'p', non è detto che siamo in grado di giustificare la sua negazione, 'non si dà il caso che p': capita spesso che non abbiamo argomenti né per asserire 'p', né per asserire il contrario. Possiamo non essere in grado di dimostrare né che l'imputato è colpevole, né che è innocente; possiamo non essere in grado di stabilire né che Carlo Magno visitò la città di Torino, né che non la visitò; e così via. Quindi essere vero non è lo stesso che essere giustificato: la sostituzione di 'giustificato' a 'vero' in 3bis non è accettabile.

Si noti che l'argomento è indipendente dalla distinzione tra giustificato₂ e giustificato₃. Se una proposizione p non è giustificata₃, allora non è vera; segue – per 3bis – che 'non-p' è vera; ma ciò non comporta che 'non-p' sia giustificata₃, perché la verità di non-p è condizione necessaria, ma non sufficiente per la giustificatezza₃ di non-p. Affinché non-p sia giustificata₃, occorre che sia disponibile una giustificazione₃ di non-p, e non è detto che lo sia.

¹ Brandom 1976, che rielabora un argomento di Dummett (1973, p. 450).

² L'argomento è di Crispin Wright (1992, pp. 19-21).

Bibliografia

AIME, MARCO

- 2006 *Gli specchi di Gulliver*, Bollati Boringhieri, Torino.

AMBROSI, ELISABETTA

- 2005 *La filosofia dopo l'11 settembre*, in ID. (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia, pp. 7-45.

AUSTIN, JOHN L.

- 1946 *Other Minds*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 20, pp. 148-87; poi in *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961.

BAGHRAMIAN, MARIA

- 2004 *Relativism*, Routledge, London.

BERLIN, ISAIAH

- 1990 *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton [trad. it. *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994].

BLANCHI, ENZO

- 2006 *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino.

BOGHOSSIAN, PAUL A.

- 2006 *Fear of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford [trad. it. *Paura di conoscere*, Carocci, Roma 2006].

BONIOLO, GIOVANNI

- 2006 (a cura di) *Laicità*, Einaudi, Torino.

BRANDOM, ROBERT

- 1976 *Truth and Assertibility*, in «Journal of Philosophy», vol. 73, pp. 137-49 [trad. it. in A. Bottani, C. Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Angeli, Milano 1991].

BROWN, DONALD

1991 *Human Universals*, McGraw-Hill, New York.

BURGE, TYLER

1992 *Philosophy of Language and Mind: 1950-1990*, in «Philosophical Review», vol. 101, pp. 3-51 [trad. it. *Linguaggio e mente*, De Ferrari, Genova 2005].

CRICK, FRANCIS

1994 *The Astonishing Hypothesis*, Macmillan, New York [trad. it. *La scienza e l'anima*, Rizzoli, Milano 1994].

D'AGOSTINI, FRANCA

2002 *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino.

DANCY, JONATHAN - SOSA, ERNEST

1992 (a cura di) *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.

DAVIDSON, DONALD

1974 *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 14 (poi in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 183-98 [trad. it. *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1994]).

DE MONTICELLI, ROBERTA

2005 *Importante non nominare il nome di Dio invano*, in Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo cit.*, pp. 175-82.

DIAMOND, JARED

2003 *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking, New York [trad. it. *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Torino 2005].

DI NUOSCIO, ENZO

2005 *Elogio del relativismo*, in Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo cit.*, pp. 105-14.

DUMMETT, MICHAEL

1973 *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London [trad. it. parziale *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Marietti, Genova 1983].1997 *Prof. Vattimo, non dimentichi la ragione!*, in «Il Sole 24 Ore», 3 agosto [<http://xqomer.alice.it/flamusa/soleo.htm#1>]2004 *Truth and the Past*, Columbia University Press, New York [trad. it. *Verità e passato*, Cortina, Milano 2006].

ELSTER, JON

- 1983 *Sour Grapes*, Cambridge University Press [trad. it. *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano 1989].

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1937 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Faber & Faber, Oxford [trad. it. dell'edizione ridotta [1976] *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Angeli, Milano 1976].

FERRARA, ALESSANDRO

- 2005 *Ma dopo Wittgenstein non si torna indietro*, in Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo* cit., pp. 71-79.

FOUCAULT, MICHEL

- 1977 *Intervista a Michel Foucault*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, pp. 3-28.

FREGE, GOTTLOB

- 1918 *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, pp. 143-57 [trad. it. *Il pensiero. Una ricerca logica*, Guerini, Milano 1988].

GALEOTTI, ANNA E.

- 1994 *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli.

GARGANI, ALDO G.

- 1987 *L'attrito del pensiero*, in *Filosofia '86*, Laterza, Roma, pp. 5-22.

GIORELLO, GIULIO

- 2005 *Di nessuna chiesa*, Cortina, Milano.

GIOVANNI PAOLO II

- 2005 *Fides et ratio*, Paoline, Milano [1998].

GOODMAN, NELSON

- 1978 *Ways of Worldmaking*, Hackett, Indianapolis [trad. it. *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma 1988].

GRICE, PAUL

- 1989 *Studies in the way of words*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. parziale *Logica e conversazione*, il Mulino, Bologna 1993].

HACKER, PETER M. S.

- 1996 *On Davidson's Idea of a Conceptual Scheme*, in «Philosophical Quarterly», 46, pp. 289-307.

HACKING, IAN

- 2002 *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

HAMPSHIRE, STUART

- 1978 *Public and Private Morality*, in Id. (a cura di), *Public & Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 23-53.
 1983 *Morality and Conflict*, in Id. *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 140-69.

HEIDEGGER, MARTIN

- 1927 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle [trad. it. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006].

HOLLIS, MARTIN - LUKES, STEVEN

- 1982 (a cura di) *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford.

HORWICH, PAUL

- 1998 *Truth*, Clarendon Press, Oxford [prima ed. 1990, trad. it. *Verità*, Laterza, Roma 1994].

JARVIS THOMSON, JUDITH

- 1996 *Moral Objectivity*, in G. Harman, J. Jarvis Thomson (a cura di), *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford, pp. 67-153.

JERVIS, GIOVANNI

- 2005 *Contro il relativismo*, Laterza, Roma.

KIRKHAM, RICHARD L.

- 2001 *Theories of Truth*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

KÖLBEL, MAX

- 2002 *Truth without Objectivity*, Routledge, London.

KRAUSZ, MICHAEL - MEILAND, JACK W.

- 1982 (a cura di) *Relativism: Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

KRAUT, ROBERT

- 1986 *The Third Dogma*, in E. LePore (a cura di), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford, pp. 398-416.

KRIPKE, SAUL

- 1981 *Wittgenstein on Rules and Private Language*, in I. Block (a cura di), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell; poi in volume, Oxford, Blackwell 1982 [trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Boringhieri, Torino 1984].

KÜNNER, WOLFGANG

2003 *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford.

LESSING, GOTTHOLD E.

1778 *Eine Duplik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, pp. 24-107.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1955 *Tristes tropiques*, Plon, Paris [trad. it. *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960].

LOCKE, JOHN

1689 *Epistola de tolerantia - A Letter on Toleration*, ed. a cura di R. Klibanski, Clarendon, Oxford 1968 [trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, in J. Locke *Scritti sulla tolleranza*, Utet, Torino 1977].

MARCONI, DIEGO

1992 *Schémes conceptuels: l'idée même?*, in «*Studia Philosophica*», 51, pp. 19-32.2001 *Rassegnarsi agli esperti*, in «*Kéiron*», dicembre, pp. 20-31.2006 *On the Mind Dependence of Truth*, in «*Erkenntnis*», vol. 65, n. 3, pp. 301-18.

MCDOWELL, JOHN

1994 *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999].

MILL, JOHN S.

1859 *On Liberty*, Liberal Arts Press, New York 1956 [trad. it. *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1997].

MILTON, JOHN

1644 *Areopagitica*, Rusconi, Milano 1988 [trad. it. col testo inglese a fronte].

MOORE, GEORGE E.

1959 *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

1885-87 *Nachgelassene Fragmente*, in *Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII.1, De Gruyter, Berlin 1974 [trad. it. *Frammenti postumi*, in *Opere di F. Nietzsche*, Adelphi, Milano 1975].

PEIRCE, CHARLES S.

1958-66 *Collected Papers*, ed. a cura di C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge.

PINKER, STEVEN

- 1994 *The Language Instinct*, Penguin Books, London [trad. it. *L'istinto del linguaggio*, Mondadori, Milano 1997].
- 1997 *How the Mind Works*, Norton, New York [trad. it. *Come funziona la mente*, Mondadori, Milano 2000].

POPPER, KARL

- 1959 *The Logic of Scientific Discovery*, Basic Books, New York [trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1998].

PUTNAM, HILARY

- 1981 *Brains in a Vat*, in Id., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-21 [trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985].
- 1987 *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle Ill. [trad. it. *La sfida del realismo*, Garzanti, Milano 1991].
- 1995 *The Question of Realism*, in *Words & Life*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 295-312.

QUINE, WILLARD VAN ORMAN

- 1951 *Two Dogmas of Empiricism*, in «Philosophical Review», 60, pp. 20-43, poi in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1953, pp. 20-46 [trad. it. in P. Casalegno et al. (a cura di), *Filosofia del linguaggio*, Cortina, Milano 2003, pp. 107-35].

RAZ, JOSEPH

- 1986 *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford.

RORTY, RICHARD

- 1972 *The World Well Lost*, in «Journal of Philosophy», 69, pp. 649-65; poi in *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982 [trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986].
- 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton [trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986].
- 1991a *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers 1)*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. it. *Scritti filosofici 1*, Laterza, Roma 1994].
- 1991b *Just One More Species Doing its Best*, in «London Review of Books», 13.
- 1998 *Truth and Progress (Philosophical Papers 3)*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. it. *Verità e progresso*, Feltrinelli, Milano 2003].

RORTY, RICHARD

- 2005 *Per il pensiero debole nessuna capitolazione*, Intervista di G. Bosetti, in AMBROSI (a cura di), *Il bello del relativismo* cit., pp. 65-70).

RUSCONI, GIAN ENRICO

- 2006 *Laicità ed etica pubblica*, in BONIOLO (a cura di), pp. 47-69.

SCANLON, T. M.

- 2001 *Fear of Relativism*, in P. Moser, T. Carson (a cura di), *Moral Relativism: A Reader*, Oxford University Press, Oxford [prima ed. in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (a cura di), *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 219-246].

SHWEDER, RICHARD A.

- 1991 *Thinking through Cultures*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

SKRUPSKELIS, IGNAS K. - BERKELEY, ELIZABETH M.

- 1993 (a cura di), *The Correspondence of William James*, vol. 2, *William and Henry (1885-1896)*, University Press of Virginia, Charlottesville and London.

STROUD, BARRY

- 1984 *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.

VASSALLO, NICLA

- 2003 *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma.

VATTIMO, GIANNI

- 1987 Introduzione a *Filosofia '86*, Laterza, Roma, pp. v-xii.
1989 *La verità dell'ermeneutica*, in *Filosofia '88*, Laterza, Roma, pp. 227-49.
2005 *Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica*, in Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo* cit., pp. 80-84.
2006 (con P. Paterlini), *Non essere Dio*, Aliberti, Reggio Emilia.

VEYNE, PAUL

- 1985 *L'empire romain*, in Ph. Ariès, G. Duby (a cura di), *Histoire de la vie privée. I. De l'empire romain à l'an mil*, Seuil, Paris [trad. it. *La vita privata nell'impero romano*, Laterza, Roma 2000].

VOLPE, GIORGIO

- 2005 *Teorie della verità*, Guerini, Milano.

WALZER, MICHAEL

- 1994 *Moral Minimalism*, in *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 1-19.

WHITEHEAD, ALFRED N.

- 1926 *Science and the Modern World*, Macmillan, New York [trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945].

WILLIAMS, BERNARD

- 1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London [trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma 1987].
2002 *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, New York [trad. it. *Genealogia della verità*, Fazi, Roma 2005].

WITTGENSTEIN, LUDWIG

- 1953 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [I: 1945; II: 1947-49], Blackwell, Oxford [trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1968].
1967 *Wittgenstein und der Wiener Kreis* [1929-32]; appunti redatti da F. Waismann, a cura di B. F. McGuinness, Blackwell, Oxford [trad. it. *Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, La Nuova Italia, Firenze 1975].
1969 *Philosophische Grammatik* [1929-34], Blackwell, Oxford [trad. it. *Grammatica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1990].
1974 *Über Gewissheit* [1950-51], Blackwell, Oxford [trad. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978].

WRIGHT, CRISPIN

- 1992 *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

ZAGREBELSKY, GUSTAVO

- 1995 *Il «crucifige» e la democrazia*, Einaudi, Torino.
2007 *Imparare democrazia*, ivi.

Indice

p. v *Introduzione*

Per la verità

3 I. Verità

49 II. Relativismi

89 III. La paura della verità

161 *Appendice*

Due ragioni per distinguere «vero» da «giustificato»

165 *Bibliografia*